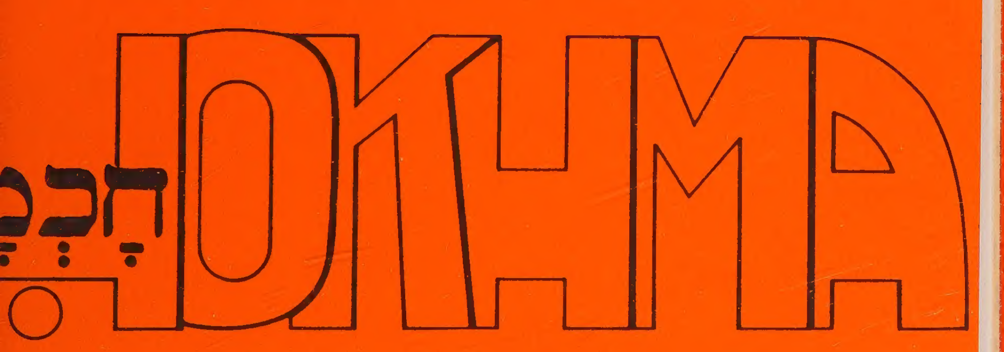
de réflexion théologique

12

1979





nte du SEIGNEUR est le commencement de la sagesse

תְּחִלַּת חָכְמָה יִרְאַת יְהוָה

HOKHMA

est la transcription d'un mot hébreu signifiant "sagesse".

Née de rencontres d'étudiants de différentes facultés de théologie francophones, cette revue a pour ambition de devenir un instrument de travail, pour les étudiants en théologie d'abord, mais aussi pour ceux qui, pasteurs ou laïques, sont désireux d'approfondir et de penser leur foi. "Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de toute ta pensée (ou 'de toute ton intelligence') et de toute ta force." (Marc 12. 30). Aimer Dieu de toute sa pensée signifie obéissance et joie, mais aussi risque : risque inhérent à tout abandon de son autonomie. La crainte de Dieu est pourtant le caractère sans lequel aucune théologie ne saurait s'édifier en "sagesse". C'est pourquoi, tout en utilisant les instruments de travail scientifiques existant pour étudier la Bible, HOKHMA reconnaît en elle seule son autorité. C'est là un présupposé que nous déclarons sans crainte, espérant démontrer par cette revue qu'il n'est pas dénué de fondements.

HOKHMA — trois fois par an — essaiera de mériter son nom :

Etre science dans la crainte du seul Sage.

Le Comité

N.B. — Pour des raisons typographiques, nous écrivons HOKHMA sans point sous le H.

Tout en souscrivant généralement au contenu des articles publiés dans HOKHMA, le Comité de Rédaction laisse à leurs auteurs la responsabilité des opinions émises.

Réciproquement, l'auteur d'un article ne s'engage pas à souscrire à tout ce qui est exprimé dans HOKHMA.

Couverture : Elisabeth Ruey-Ray, Nyon.

Imprimé en Belgique par Mercurius, Anvers.

Prière

O mon Dieu, voici mes genoux
Qui sont par terre, devant Vous !

Voici le vide de ma tête
voici le creux de mes deux mains.
Voici ma chair mortelle
en son chemin ;
et mon âme toute émue
de se savoir... bienvenue...

O mon Dieu, voici mes genoux
Qui sont par terre devant Vous !

Il eut fallu me taire
après l'Amour reçu...
Après avoir connu
la Vérité.
Comment Vous plaire,
comment ? Comment aimer ?

O mon Dieu, voici mes genoux
Qui sont par terre, devant Vous !

Une voix vient du ciel ;
Seigneur, Vous êtes Dieu, moi rien !
Mais la voix dit :
— "Donnez la main
à l'Eternel !
Vous êtes mes fils, en Christ !"

O mon Dieu ! Voici nos genoux
Qui sont par terre, devant Vous !

Charles Nicolas

Qu'est-ce que la vérité ?

Orientations bibliques dans le débat

par Henri BLOCHER
professeur de dogmatique à la Faculté de théologie
de Vaux-sur-Seine

Il nous répugne, avouons-le, de mettre en cause les notior primordiales, fondamentales, comme la notion de vérité. Tand que glisse la navette de notre pensée, elles semblent toujours déj là, derrière, à la fois données et donnantes. Nous voudrions le croire innées, au-delà de toute contestation ! C'est à grand'peir que nous acceptons de prendre au sérieux la question : "Qu'es ce que la vérité ?"

Il le faut cependant, car Pilate n'est pas le seul à la poser. E c'est user d'une litote que de dire : les réponses ne s'accorder guère. Faut-il s'en tenir au sens commun ? Faut-il le précise dans le sens du *réalisme,* comme la tradition orthodoxe a tendu le faire ? Faut-il au contraire, dès qu'il s'agit de l'homme et d son rapport à Dieu, dire avec le Kierkegaard du *Post-scriptu* que la vérité concerne le *comment* de la foi passionnée plutôt qu le *quoi* de la croyance ? Faut-il identifier la vérité avec le mouve ment de l'histoire, avec sa totalisation, ou avec l'appel de l'ave nir ? Faut-il se brancher sur une autre ligne encore du résea philosophique ? Pour user d'une autre litote : les conséquence en théologie ne seront pas nulles.

On ne peut pas canoniser le sens commun, par naïveté nor critique ; il est pécheur lui aussi. Mais on ne doit pas le mépris non plus, et, même, il mérite la première attention : il est sou vent *moins* pécheur. Les contraintes de la vie commune, au proies avec le réel, l'impossibilité d'échapper réellement à l'ordr de Dieu (quand on s'y heurte, on se fait mal), tout cela *freine* tendance à dévier. Il n'en va pas de même pour les systèmes de philosophes ; affranchie des pesanteurs quotidiennes, leur log que prend plus facilement la tangente ; ou, pour changer d'ima ge, dans la serre chaude du monde académique, les plantes de pensée peuvent atteindre une taille monstrueuse.

Quelles sont donc les composantes de la notion courante ? L vérité, pensons-nous, c'est d'abord la parole *conforme au réel,* jugement qui correspond aux choses ("c'est vrai, c'est comm

ça") ; par extension, on peut parler de vérité pour la *réalité* même à connaître, parfois encore cachée ("je cherche la vérité ; elle finira par percer"). En même temps, la vérité est la *norme* de la parole et de la pensée ("c'est vrai, je dois le reconnaître") ; elle permet l'*assurance* ("c'est vrai, tu peux me croire") ; elle promet le *succès* de l'action qui se fonde sur elle ("c'est vrai, tu peux y aller..."). Elle se signale par la *cohérence* ("ce n'est pas vrai, tu viens de dire le contraire" ; "ça m'a l'air vrai, ça se tient"). L'assemblage de ces traits, combinés sans réflexion particulière par tout un chacun dans ses propos journaliers, ébauche une prise de position : non pas seulement un *concept* de la vérité, simple outil de l'esprit, plus ou moins commode, mais une *conception*, germe de doctrine, juste ou fausse, "vraie" ou non. C'est pourquoi il est intéressant de la comparer avec la conception qui ressort des textes bibliques.

Les philosophes, cependant, n'ont pas travaillé pour rien dans leur effort pour élucider, purifier, redresser, reconstruire. Ils ont mis en lumière l'implicite des différents aspects de l'idée commune ; ils ont montré les enjeux et posé la question des fondements. Leurs divergences ("tous azimuts" !) nous permettent de porter une attention plus aigüe au sens de l'Ecriture, d'observer avec plus de finesse et de discernement le dessin propre à la conception des deux Testaments. Il est utile de rappeler schématiquement les positions rivales sur la vérité dans la tradition intellectuelle de l'Occident et de sa théologie. On observe d'ailleurs que les penseurs ne bâtissent pas leur théorie sans lien aucun avec la notion commune : non seulement ils retombent facilement dans celle-ci lorsqu'ils ne se surveillent pas, et semblent alors oublier les définitions qu'ils ont données, mais ces définitions, pour scandaleuses qu'elles soient parfois aux yeux du public, gardent quelque chose de la compréhension ordinaire.

"Vérités" en guerre

Le *réalisme* classique, respectueux du sens commun, s'en écarte peu dans sa conception de la vérité. Mise au point par la scolastique en son âge d'or (le XIIe siècle, avec Albert le Grand et Thomas d'Aquin), elle isole comme essentiel le premier élément de la description que nous avons faite : la correspondance avec le réel. La vérité est *adequatio rei et intellectus ;* l'intelligence humaine est appelée à épouser la structure intelligible de l'objet.

On sait la dette des grands docteurs du Moyen Age à l'égard des anciens Grecs, et l'on attribue volontiers la définition réaliste à la philosophie grecque, en tout cas celle de Platon et d'Aristote. Pour Platon et Aristote, en effet, il s'agit de dire ce qui est ;

et ce qui est, c'est l'essence inaltérable de l'objet.[1]

C'est le doute quant à la possibilité d'accéder au réel par un autre voie, pour mesurer la correspondance, qui fait se détourne de la solution réaliste ceux qui prennent le chemin des *idéalismes*. Si je ne peux pas tenir côte à côte la structure du réel et cell du discours pour les comparer, je dois me rabattre sur les qualité du discours lui-même ou de son élaboration. Le sens commun estime lui aussi que la vérité se signale par sa cohérence et sa pureté.

Descartes, sans abandonner la correspondance, privilégie le idées *claires et distinctes*. Kant consomme la rupture : ce sont le règles de sa construction qui font la vérité de la pensée : vérité rationnelle et objective (car tous les hommes *doivent* s'accorder su les règles), mais sans ancrage, désormais, dans la chose-en-soi Pour la tradition idéaliste, la connaissance vraie est un rêve *bien lié*. Lorsque s'efface, comme en notre temps, la conviction qu'un sujet la construit selon les règles, il ne reste plus que la structure l'inlassable tourniquet des signes qui renvoient les uns au autres, sans aucun sens qui dépasse leur jeu, et l'on se demand ce qui peut subsister de la notion de vérité.

Lorsque l'accent porte moins sur la *formalité* du discours, on peut s'intéresser davantage à la procédure d'expérimentation qu semble, dans les sciences modernes, engendrer la vérité. Franci Bacon pose déjà : "Ce qui est, quand on opère, le plus utile, est en science, le plus vrai" (*Novum Organon* II, 4). C'est la direction du *pragmatisme* : la vérité, c'est ce qui réussit. Mais Nietzsche n'est pas loin, avec son renversement de l'idée de vérité celle-ci n'est plus que le mensonge utile à la vie, "la sorte d'erreur dont une espèce particulière d'être vivant ne peut pas se passer pour vivre" (*La Volonté de Puissance*, aph. 493).

[1] Une nuance, cependant, sépare ce qu'ils appellent *alêtheia* et la "vérité du réalisme : "Ce qui est déterminant, c'est qu'*alêtheia* en tant que qualité de c qui n'est pas caché se rapporte à l'objet, tandis que la vérité se rapporte à l'énoncé ; *alêtheia* est d'abord une qualité du monde en tant que somme des objets ; l terme de vérité, dans nos langues par contre, une qualité du jugement porté su ces objets" (E. Heitsch, "Die nicht-philosophische ALETHEIA", *Hermes* 90 1962, pp. 31 s., cité par Oswald Loretz, *Quelle est la vérité de la Bible ?*, Paris Centurion, 1970, p. 123 n. 11).
Attribut de l'être qui émerge dans la lumière de la connaissance plutôt que correspondance : cette différence se creuse en écart significatif quand on poursui soit dans la direction de Platon, soit dans celle des pré-socratiques. La splendeur divine du royaume des idées, royaume de la vérité, la sépare pour le platonisme du sensible et du changeant, cet être qui n'est pas vraiment (*mê on*) ; d coup la vérité revêt le caractère d'une utopie (au sens politique aussi, cf. *La République*), elle ne s'accorde plus avec le réel ordinaire mais plutôt elle le dévalue. En l'absence de ce dualisme, chez les pré-socratiques, c'est la distinction d sujet qui connait et de l'objet connu qui tend à se dissoudre, et la manifestatio maternelle de l'être, évoquée dans le discours qu'elle précède et qu'elle excède n'est plus candidate à la discrimination du vrai et du faux ; la conception commune s'estompe et disparaît.

La solution la plus subtile combine l'intérêt pour le fonctionnement de la pensée et l'intégration de l'expérience tout entière ; non pas de telle sorte qu'elles se correspondent, mais se confondent strictement, une seule et même chose. Pour Hegel, le déploiement de la logique est, identiquement, l'histoire du monde (l'Absolu dans son devenir) : il peut affirmer cette identité parce que la logique est devenue dialectique ; loin d'exclure la contradiction, elle l'inclut en elle-même comme son moteur. La vérité est ce processus, hors duquel il n'y a rien : *tout* est vrai à son heure, et *rien* ne le reste (l'Esprit absolu, dans ce devenir qu'il est lui-même, peut faire que ce qui a été n'a pas été ! Cette pensée impensable de Hegel fait songer aux révisions de l'historiographie soviétique !) ; Hegel observe seulement que le devenir, implacablement logique, va vers la synthèse totale : accomplissement de la vérité. A partir de Hegel (le Platon de notre modernité, à en croire F. Châtelet), les accents peuvent se diversifier : sur la totalisation de l'histoire ; sur le mouvement même ("mort immortelle") ; sur l'avenir comme source du mouvement (à l'opposé du passé où il se fige). L'esprit de Hegel s'est réveillé dans la théologie des vingt dernières années, et l'emprise du marxisme sur l'intelligentsia y a été pour quelque chose. Un Pannenberg loge la vérité dans la totalité finale. Un Moltmann proclame la vérité à venir et ose la définir comme *inadequatio rei et intellectus.*[2] Polémiquant contre la notion réaliste, le catholique Leslie Dewart écrit : "Ainsi, ce n'est pas l'inadéquation de l'esprit et de la réalité qui constitue l'erreur, mais c'est le fait d'être dans une situation qui prive la pensée de tout avenir. (...) Inversément, la vérité est ce qui rend possible et facilite l'auto-création de la conscience humaine".[3] Comment discuter avec Dewart ? Il ne prétend pas que son affirmation corresponde à ce qui est : seulement qu'elle donne de l'avenir à sa pensée ! Si l'avenir le plus beau est la correction de l'erreur, il faut conclure que la vérité, c'est l'erreur !

Pour rompre le charme totalitaire du système hégélien, Kierkegaard invente la vérité-subjectivité, mesurée par la passion de l'infini dans l'individu, d'autant plus pure que les apparences sont plus contraires et le risque plus fou. "Si le comment de la relation est dans la vérité, l'individu est dans la vérité, même s'il s'attache à la non-vérité" : le païen, explique-t-il, qui se prosterne avec une passion infinie devant son idole est dans la vérité, quand le bourgeois luthérien de Copenhague, récitant placidement le *Credo,* n'y est pas. Ce n'est plus à l'objet ni au discours que se rapporte la vérité existentielle, mais au sujet (que la conception commune, remarquons-le, n'oublie pas complètement). L'intention du "témoin de la vérité" (qu'a quand même été Kier-

2 J. Moltmann, *Théologie de l'espérance,* trad. Françoise et Jean-Pierre Thévenaz (Paris, Cerf-Mame, 1970), p. 127.
3 "Unité et vérité", *Lumière et Vie* t.XX, n° 103 (juin-juil. 1971), p. 79.

kegaard) n'est pas de favoriser le subjectivisme, mais de rappeler la différence qualitative infinie du temps et de l'éternité, d'attester l'abrupt ineffable de la majesté divine, de dénier à toute objectivité mondaine la moindre adéquation à la réalité de Dieu, d'enlever à l'homme toute sécurité terrestre et lui interdire ainsi de se réserver devant l'absolu. L'existentialisme a surtout retenu l'opposition du savoir objectif et de la vérité-subjectivité conçue comme son contraire. De 1920 à 1955, un vent Kierkegaardien a soufflé sur la théologie. On peut tenir pour représentatif un modéré comme Emil Brunner : il définit *la Vérité comme rencontre* la vérité du rapport personnel "Je-Tu" (le rapport Je-Lui, objectivant, tombe déjà dans l'impersonnel) ; il y a certes une vérité scientifique, rationnelle, objective, des choses, mais elle cesse de valoir, radicalement, dès qu'il s'agit des personnes, et de Dieu. La Parole de Dieu n'est vérité que dans l'instant, comme interpellation et rencontre ; l'Ecriture, la doctrine peuvent la servir mais n'en livrent qu'un écho fragmenté et n'en peuvent porter le titre. On ne peut pas dire que cette conception ait aujourd'hui disparu sans laisser de trace...

G. Gawlick (dans son article "Wahrheit" de la *R.G.G.*) observe que les définitions sont autant de "sténogrammes des théories philosophiques sur l'être 'véritable' ou la 'vraie' connaissance". Les conceptions les plus influentes sur la théologie de notre siècle, cependant, se réclament d'une conception biblique, ou plus souvent "hébraïque". Opposée à la notion "grecque", la vérité de la mentalité israélite serait purement personnelle : fidélité, intervention libératrice pour fonder la communion ; elle n'aurait rien d'une doctrine ; elle tolèrerait, sans même qu'elles l'égratignent, les contradictions et les erreurs de fait ; ultimément, elle serait la personne du Christ et rien d'autre. Ou, pour renvoyer l'écho du discours plus récent : la vérité biblique, aux antipodes (de nouveau) de la pensée grecque avec ses idées intemporelles, est vérité de la promesse, mobile avec l'histoire qu'elle fait avancer, tendance toujours réinterprétée qui projette vers l'avenir. Est-ce à tort ou à raison qu'on invoque ainsi l'appui des Ecritures ?

Pour répondre à cette question, nous ne pouvons pas faire l'économie d'une assez vaste enquête. Comme James Barr nous en a utilement avertis, l'étymologie, si suggestive que soit l'émergence d'un terme nouveau dans la fraîcheur de sa naissance, ne livre pas toujours le sens. Un même mot peut servir divers concepts, et plusieurs mots, le même ! Il faut passer en revue les usages variés, les propositions qui emploient les termes et mettent en jeu la notion ; essayer de les relier harmoniquement les uns aux autres, mais sans exiger d'avance l'unification de la gamme des emplois. Il faut garder un œil sur les thèmes avoisinants. Il faut se rappeler quels motifs fondamentaux, sous-jacents, orientent la façon de voir le monde et déterminent les décisions. "Et c'est ainsi que nous allons faire, si Dieu le permet"...

La vérité dans l'A.T.

Le mot "vérité" dans nos versions de l'Ancien Testament correspond presque toujours à l'hébreu *'éméth ;* en revanche, *'éméth* n'est pas toujours traduit vérité : on le rend souvent par "fidélité". Cette dernière équivalence (parfois contestée), donne une première idée des connotations du terme. La version grecque (des LXX), outre *aletheia,* traduit quelquefois *pistis* (fidélité, sûreté) et *dikaiosune* (justice).[4]

Lumière de l'étymologie ! Nous connaissons tous la racine *'mn,* d'où procède *'éméth ;* elle est encore très présente parmi nous sous la forme du mot *Amen* (le "Dieu de vérité" d'Esaïe 65. 16 est littéralement le "Dieu d'Amen") ! C'est la *robustesse* qu'elle évoque à l'origine, la solidité, la fermeté. Des colonnes du Temple (II Rois 18. 16) portent un nom qui atteste ce sens concret originel : ce sont les *'omenoth* (de la même racine). Par un glissement très naturel, le verbe revêt au causatif un sens fort courant, de première importance : il signifie "s'appuyer sur", "se fier à", et, par conséquent, "croire". (L'avertissement du prophète Esaïe joue sur le mot : "Si vous ne croyez pas, vous ne serez pas établis" (Es. 7. 9) ; la Bible de Jérusalem l'imite astucieusement en français : "Si vous ne tenez à moi, vous ne tiendrez pas" et la Bible à la Colombe : "Si vous n'êtes pas fermes (dans votre confiance), vous ne serez pas affermis (dans votre défense)".

Quant au nom dérivé *'émûnâ,* enfin, il désigne la foi, la confiance, la fidélité. Dans sa famille linguistique, la vérité hébraïque se trouve donc intimément liée à la foi : c'est le fondement *digne de foi,* l'appui qui répond à l'attente qu'on met en lui, le soutien stable qui ne fléchit pas, le rocher inébranlable du refuge, le chemin qui conduit au but. Un mot français rappelle fidèlement le climat psychologique et les idées associées à *'éméth* : le mot *sûreté,* dont le sens se ramifie de façon très semblable.

L'usage profane

De vérité, il est d'abord question entre les hommes, à propos de leurs affaires quotidiennes. Elle s'attache au *caractère* des personnes, celles sur qui l'on peut compter : les "hommes de vérité" choisis comme juges ne sont ni des scientifiques ni des spécula-

[4] D'après O. Procksch (*Theologie des Alten Testaments,* p. 606), *'éméth* est rendu par *alêtheia* 86 fois, et par *pistis* 6 fois ; pour le vocable proche *'émûnâ,* les chiffres correspondants sont 21 et 19.

tifs, mais des hommes intègres, sûrs, hommes de confiance (Ex. 18. 21). Puis, du caractère, on passe au *comportement : "faire"* la vérité, c'est demeurer stable dans ses voies, ferme et fidèle dans sa ligne de conduite, sans faire soudain faux-bond au partenaire confiant. Du coup, c'est la *parole* qu'intéresse avant tout la vérité. Par la parole, les hommes sont les uns pour les autres, font alliance et se promettent soutien ; la vérité de leurs rapports sera concrètement la vérité de leurs paroles, à l'opposé du parjure et du faux-serment (Jér. 5. 1-3). Le lieu d'élection de la vérité, c'est la parole (Zach. 8. 16).

Lorsque la parole communique la connaissance de faits, à venir, présents, passés, elle n'est pas *sûre* sans une correspondance avec ces faits, une correspondance permanente qui vaudra pour l'autre comme pour moi s'il s'engage sur ma parole. A titre d'implication et de "moment" secondaire, la notion d'un *accord avec le réel* marque donc quelquefois la vérité *'éméth* de l'Ancien Testament ; il faudrait être de parti-pris pour le nier. De ses frères qui ont mentionné l'existence de Benjamin, Joseph exige qu'ils produisent l'enfant pour contrôler la "vérité" de leurs dires (Gen. 42. 16) ; puisque les faits s'accordent avec les descriptions qu'on lui avait rapportées, elle le constate, la reine de Saba s'écrie : "Elle était vérité, la parole que j'ai entendue !" (I Rois 10. 6). Ces exemples ne sont pas contestables.

Un usage profane spécial revêt une importance particulière : l'emploi *juridique* du mot. Quell y voit même le berceau de la notion hébraïque de vérité.(cette thèse, difficile à prouver, peut invoquer du moins le rôle capital du *droit* pour la mentalité d'Israël). Tandis qu'un mot voisin désigne, sans doute, un contrat (*'amanah*, Néh 11. 23), *'éméth* vaut pour les conclusions *établies* d'une enquête soigneuse sur les faits (Dt 13. 15 ; 17. 4 ; 22. 20) juridiquement valables. Fréquemment en compagnie de la justice et du jugement (Jér. 4. 2), la vérité doit encore caractériser la sentence du juge (Ez. 18. 8 ; Zach. 7. 9). La notion s'enrichit ainsi d'une nuance nouvelle : la vérité se révèle *norme*. Tandis que se consolident et s'amplifient les aspects de force et de permanence évoqués par l'étymologie, au vœu de *sûreté* se combine l'exigence d'un *devoir*.

Rare, enfin, mais significative, la rencontre des notions de vérité et de *témoignage* noue tous les fils. Elle campe dans le cadre "forensique" la conception-clé de la vérité, parole sûre (Prov. 14. 25 ; cf. 12. 17).

L'usage religieux

Si l'usage profane d' *'éméth* oriente utilement l'étude, l'usage religieux du terme prend beaucoup plus de place dans l'Ancien Testament. La vérité ne vient pas encore au tout premier rang des notions religieuses (comme celle de "justice", par exemple) ; elle en est proche, cependant (et le langage de la piété hébraïque met

davantage en valeur la solidarité réelle de la vérité et de la justice, de la paix, de l'amour, que la distinction des concepts).

Attribut de YHWH, le Dieu d'Israël : voilà ce qu'il faut dire en premier lieu d'*'éméth*. Il est le "Dieu de vérité" (Ps 31. 6 ; Jér. 10. 10) ; il garde *'éméth* à toujours (Ps 146. 6). On pense à la stabilité de son comportement (il est possible de comprendre Ex 3. 14 : "Je serai ce que je suis"), à la fixité du dessein qui subsiste d'âge en âge ("Dieu n'est pas un homme pour mentir, ni un fils d'homme pour se repentir"). L'image du Rocher ("car qui est Dieu si ce n'est YHWH, et qui est un rocher si ce n'est notre Dieu ?" 2 S 22. 32) illustre l'association privilégiée de la vérité divine et de l'éternité, à l'opposé de l'inconstance humaine ("toute chair est comme l'herbe..." Es 40. 6 ss) et de la versatilité capricieuse que les nations prêtent à leurs divinités. Vrai Dieu, digne de foi, YHWH l'est, en effet, par opposition aux dieux des païens, ces êtres de mensonge et de vanité, ces "néants", incapables de sauver : après lui avoir donné ce titre, le psaume 31 (qui exalte le *salut* de Dieu) l'oppose aux "Riens de tromperie" (Ps. 31. 7), et c'est lancé dans une diatribe contre l'idolâtrie que Jérémie conjoint magnifiquement pour YHWH les trois titres de "vrai Dieu", "Dieu vivant" et "Roi éternel" (Jér. 10. 10). En dernier ressort même, la vérité de Dieu ne se contente pas d'exclure le mensonge des Baals ; elle s'affirme contre toute prétention de l'homme : toute force humaine n'est que "chair" et malheur à qui prend la chair pour appui... Le psaume 146 célèbre l'*éméth* divine, après avoir dénoncé, justement, ceux qui se confient en l'homme (Ps. 146. 3). Dieu seul est sûr, Dieu seul est vrai !

La note juridique s'affirme ici aussi, à propos de l' *'éméth* du "Juge de toute la terre" : ses jugements sont vérité (Ps. 111. 7, 8) ; il est témoin véridique (Jér. 42. 5). La pensée de l'*alliance*, cependant, domine tout ce côté de la notion. C'est à l'intérieur de l'alliance qu'opère et se révèle la vérité de Dieu : Dieu tient ses engagements, il exige une obéissance pareille, il sanctionne l'infidélité (ainsi la vérité doit caractériser l'homme aussi, comme partenaire de Dieu, Ps. 15. 2). Sans arrêt revient, à propos de l'alliance, l'association typique d' *'éméth* et de *héséd :* déjà dans ce sommet, la très intime révélation à Moïse (Ex. 34. 7) et encore dans de nombreux psaumes, dont le psaume prophétique 85 qui semble dans l'esprit de Jean, avec le souvenir de l'Exode, lorsqu'il reprend à son tour la fameuse formule "la grâce et la vérité" (Jn 1. 14, 17).[5]

Le terme associé, *héséd*, est aussi intéressant qu' *'éméth ;* il a même fait l'objet d'études plus nombreuses. En lui se rejoignent la passion et le droit, la pitié du cœur et le respect du contrat : si, à l'origine, le sens paraît proche de la "consistance" (ainsi la

[5] Nous nous permettons de renvoyer à notre étude "La venue du Fils-Logos", *Ichthus* No 47-48 (nov.-déc. 1974), pp. 2-7.

TOB en Es 40. 6), on peut essayer de le traduire "amour fidèle" ou, mieux encore, "généreuse loyauté". Les deux termes, "divin sûreté" et "généreuse loyauté", se recouvrent-ils, quasi-synony mes (hendiadys), ou, au contraire, sont-ils nettement différen ciés ? A l'origine on paraît s'intéresser davantage au chevauche ment qu'à la distinction : les notions communiquent et dé teignent l'une sur l'autre ; mais l'évolution ultérieure les distin gue plus précisément : elle accentue pour *hésèd* le sens de miséri corde rédemptrice, et pour *'éméth*, de certitude et de norme pou la connaissance. L'association, du moins, contribue à lier trè étroitement la vérité de Dieu à son alliance.

Plus encore que dans leurs paroles pour les hommes, c'es dans la *Parole de Dieu* que se concentre, et se condense, sa véri té. Le psaume 119 y insiste, et déclare avec force : le *rôsh* de t parole est *'éméth*, c'est-à-dire : le principe, le fondement, l somme, la totalité, l'essence, de ta parole est la vérité (Ps. 119 160 ; cf. vv. 43, 142, 151 ; l'affirmation conjointe aux verset 142 et 160 concerne l'éternité, la permanence à jamais). L'affir mation vaut pour les trois formes de la Parole révélatrice, et pou chacune séparément : la Torah de Moïse, les oracles des prophè tes et l'enseignement des sages. Pour la *Loi*, elle revient fréquem ment, au point qu'on appelle celle-ci naturellement "loi de véri té" (Mal. 2. 6). Il s'agit sans doute d'abord de la valeur de vie, d la fiabilité, des directives, et de l'autorité indissoluble des com mandements, dont rien ne passera, dira Jésus, avant les cieux e la terre (Mt. 5. 18). Un double distique fort intéressant associe l pureté (aucune scorie), l'invariance éternelle, la vérité, et la co hésion de tous les éléments, l'harmonie "systématique" :

"La crainte de YHWH est pure, fixe (*'ômédéth*) à perpétuité Les sentences de YHWH sont vérité, elles sont justes ensemble (çâdeqû yahdâw). Il convient de rappeler que l'*Instruction* fonda mentale accordée à Israël ne se réduit pas à une collection de pré ceptes pour la pratique du peuple élu, ni même au rappel de hauts faits du Dieu rédempteur : elle livre une certaine connais sance de Celui qui se révèle dans ses actes et qui parle comme i agit. Moïse rend compte de l'explication du *Nom* et du passag devant lui de la *Gloire* (Ex. 3 et 34) ; il lui a été donné de contem pler la "forme" de YHWH (Nb 13. 8). On ne doit pas exclure cet te dimension cognitive quand on affirme la vérité de la Torah.

L'annonce *prophétique*, dont rien ne "tombe à terre mais qui traverse, "dressée", les tempêtes de l'histoire (*yaqûm* Jr 44. 28 s ; cf. Es 40. 8 ; 1 R 2. 4 etc.) n'est pas moins "vérité (2 S 7. 28). Ce qui vaut de la Loi vaut par extension des texte prophétiques, car Dieu envoie les prophètes à la suite de Moïse comme lui (Dt 18. 15 ss) ; la note originale, c'est l'accent sur l correspondance entre l'annonce et l'événement. Dans le gran procès de YHWH avec tous les peuples, il cite à comparaître le témoins, pour qu'on puisse dire des prédictions accomplies *'éméth* (Es 43. 9-10) ! Par cette vérification se font reconnaîtr

les vrais prophètes (Dt 18. 21 s ; Jr 28. 9). Achab lui-même avait à l'esprit cet aspect de la vérité quand il a sommé Michée de cesser d'imiter ironiquement les prophètes à sa solde, et de lui dire "seulement la vérité" (1 R 22. 16). On sait que le second critère d'authenticité, ou plutôt le premier, était l'accord "canonique" (avec la révélation déjà reconnue ; cf. Dt 13. 2-4 ; cf. Jr 28. 8) : effet de la cohérence du vrai. Car il ne s'agit pas seulement, dans la parole des prophètes, des événements mais de Celui qui les opère, et ne change pas (Mal 3. 6) : la formule caractéristique "Et vous saurez que moi, je suis YHWH" signifie que l'inspirateur du message, qui parle par le prophète, montrera dans les faits comment il assume les connotations seigneuriales du Nom YHWH.[6] La vérité de l'oracle est aussi "théologique".

Pour la *Sagesse* révélée, puisqu'elle était au commencement auprès de Dieu, engendrée dès avant tous les mondes (Pr 8. 22 ss), on n'en doutera pas, même si la plupart des maximes concernent la conduite de tous les jours. Elle aussi a la vérité pour synonyme (Pr 23. 23), et cela vaut de toutes ses maximes (Pr 8. 7 ; Qo 12. 10). Le *mâshâl* qui conclut l'Ecclésiaste paraît associer à la vérité l'ordre juste et l'inspiration d'un "pasteur unique" : affirmation de l'unité interne que les lecteurs avertis sauront discerner sous l'apparence du désordre et de la contradiction (Qo 12. 11). On s'achemine ainsi vers une conception plus restreinte et plus précise, celle de la vérité-doctrine. Cette ligne rejoint la ligne prophétique chez Daniel : *'éméth* paraît désigner une fois la religion authentique, renversée par la corne arrogante (Dn 8. 12) et, plus souvent, la connaissance exacte du projet céleste (Dn 10. 1, 21 ; 11. 1). Dans les Ecritures si diverses, la Parole est vérité : les directives que Dieu donne indiquent le chemin de la vie, les desseins qu'il dévoile se réalisent dans les faits, la connaissance qu'il accorde permet une communion intelligente avec lui. En retour, il exige l'Amen, la reconnaissance et l'obéissance de la foi.

Commentaire : *'éméth* et *alêtheia*

La comparaison avec la notion grecque fait ressortir les traits originaux de la vérité *'éméth*, et peut servir de tremplin à un commentaire plus général. Les différences entre *alêtheia* et *'éméth* sautent aux yeux, mais il faut noter qu'elles ne signifient pas tou-

[6] On sait que la formule a fait l'objet de vives controverses, où s'est illustré en particulier W. Zimmerli. Pour bien interpréter, nous estimons important le parallélisme avec l'autre formule "Ils sauront qu'il y a un prophète au milieu d'eux" (Ez 2. 5 ; 33. 33) ; on ne l'a pas assez remarqué.

jours opposition irréductible. Dès ressemblances se discernen aussi, mais il faut relever combien les perspectives sont alor étrangères !

On remarque d'emblée le rétrécissement du champ : *alêthei* n'intéresse que la connaissance, alors qu' *'éméth* fonde la vie Le moment cognitif, cependant, s'il est secondaire, appartien bel et bien à la vérité "hébraïque", et son importance tend croître au cours de l'Ancien Testament (en particulier dans la lit térature sapientiale) : la différence d'amplitude n'implique pa opposition symétrique.

Un contraste éclate ensuite, plus décisif : *alêtheia* se rapport exclusivement à l'*objet*, impersonnelle ; *'éméth*, certes, caracté rise l'*objet*, mais tel que le *sujet* s'y lie ; et son lieu propre, c'es le rapport des *personnes*. Les deux notions s'opposent comme l recherche de l'Idée et le don du Nom. Il y a plus ici qu'une nuan ce : c'est l'antithèse des options spirituelles qui se trahit, malgr la priorité commune à l'objet et l'accent commun sur la parole Encore faut-il voir que l'antithèse n'empêche pas les deux no tions de se chevaucher, de coïncider "à toutes fins utiles", dan la zone des communications banales. L'Ancien Testament s'in quiète bel et bien de correspondance avec le réel. Et même quan il ne s'agit plus de banalités : puisque YHWH s'atteste vrai Die par la concordance du dit et du fait !

D'un troisième point de vue, les deux notions semblent se re joindre : en associant la vérité à l'être stable, permanent, réel opposé au non-être du mensonge. Cette rencontre n'est pas illu soire, mais il faut sans tarder démasquer l'équivoque cachée Pour les Grecs, la réalité permanente, c'est la forme abstraite qu échappe au devenir. Pour l'Ancien Testament, ce sont les institu tions et les interventions de Dieu dans l'histoire, ses projets e ses œuvres, qui tiennent quand tout s'écroule ; si Dieu, comm Dieu de vérité, domine les vicissitudes du temps (Dn 2. 21), il y entre également en vertu même de sa souveraineté.

La vérité des prophètes ne dédaigne pas, dans le réel, le singu lier et le sensible ; elle reprend en compte toute la plénitude con crète de l'expérience historique, et son éternité n'est pas plu l'intemporalité rêvée des Grecs que l'immuabilité divine n'es l'immobilité du pur intelligible. La polémique contre le néan change de sens : il ne s'agit plus de déprécier le terrestre mais d dénoncer le péché. Ici et là on oppose la vérité divine à l'*idole* pour la Bible il s'agit du Dieu servi par le païen ; pour Platon *eidolon*, c'est l'apparence !

On peut comparer sur un autre point encore. Si l'étymologie d *'éméth* ignore l'idée de manifestation, de dévoilement, qu'expri me le terme grec, c'est une idée biblique aussi. Le verbe *galah* révéler, le dit expressément, et il importe pour la notion de véri té. Des deux côtés, on la dit *lumière* ; sans avoir subi d'influenc grecque, le psalmiste prie : "Envoie ta lumière et ta vérité, qu'e

les me guident" (Ps 43. 3).[7] Simulitude ? Là encore, discernons la différence ! Le dévoilement intervient dans deux mouvements de sens inverses, ici de par le pouvoir de la Raison naturelle, qui remonte jusqu'au divin ; là de par l'initiative gracieuse de la grâce du Seigneur, qui condescend. Pour les Grecs, l'homme découvre l'Etre ; dans la Bible, Dieu *se* découvre à l'homme.

Lorsqu'on élargit le débat, et qu'on pense à l'éventail divers des notions de vérité, la conception de l'Ancien Testament se signale par la conjugaison de caractères qu'on n'a pas l'habitude de trouver réunis. La vérité *'éméth* lie indissolublement le *personnalisme* et l'*objectivité*. Elle ne perd jamais de vue le sujet, son engagement, sa foi ; elle intéresse premièrement le dialogue des personnes : mais elle ne dépend pas du sujet qui la reçoit (ou la rejette) ; elle veut être pour lui, mais elle est avant lui. Toute sa valeur de sûreté-solidité tient à cette objectivité, que renforce la puissance de norme, et qui permet d'intégrer un moment "réaliste". De même, cette vérité revendique une *origine divine* exclusive, et "*s'incarne" dans le plein* de l'Histoire. Dieu seul est vrai, et possède à lui seul la sagesse et la science véritables, à l'homme inaccessibles : mais sa vérité n'est pas pour autant une Idée céleste, une notion-limite, une promesse "eschatologique" seulement ! Elle est la prescription précise, la promesse concrète, l'instruction éprouvée, la prédiction qui se réalise. Personalisme, objectivité, divinité, historicité : non seulement ces traits se combinent de façon originale, mais sans effort, sans tension, et sans atténuation : chacun souligné avec la plus grande force.

Un rapprochement très éclairant s'impose à propos des deux couples signalés : ils paraissent solidaires de la proximité *vérité-parole*. La parole fait communiquer les personnes, mais précisément sur le mode objectif, à l'opposé du silence mystique ou du délire passionnel. D'autre part, Dieu nous est seulement connu par sa parole : voilà qui atteste la souveraineté de son initiative ; mais il a bien voulu parler notre langage : voilà une des dimensions de sa "visitation" historique (*paqad*), de sa descente jusqu'à nous !

(*On lira la seconde partie de cet article dans notre prochain numéro).*

[7] Observation de Friedrich Nötscher, "'Wahrheit' als theologischer Terminus in den Qumran-Texten", *Festschrift für Prof. Dr. Viktor Christian*, herausg. K. Schubert, J. Botterweck, J. Knossloch (Vienne, 1956), p. 91 n. 7.

Qiryat Arba'
La ville de quatre
(Gen. 23)

Note sur un procédé rédactionnel : le nombre-guide.

par Jacques CHOPINEAU
professeur d'AT à la
Faculté de théologie protestante de Bruxelles

I. Introduction

L'exégèse biblique est aujourd'hui encore presque exclusive ment marquée par les perspectives historico-critiques. C'est l règne de l'exégèse philologique.

Naturellement, bien des conclusions de cette exégèse son l'objet de discussions. Il reste que la méthode elle-même n'est pa remise en question. C'est pourtant cela qui devra être fait si l'o veut voir sortir l'exégèse de l'impasse dans laquelle elle se trouv engagée. Expliquer les mots d'un texte ne signifie pas *lire* u texte. Faire l'histoire de la formation d'un texte ne signifie pas l comprendre...

Mais d'autre part, il serait illusoire de prétendre dépasser le difficultés de la méthode historico-critique en recourant à de méthodes qui se donneraient pour objectif d'étudier le "fonction nement du texte" indépendamment de la *forme originale* du text hébreu. La forme de nombreux récits bibliques présente un spécificité telle qu'elle doit être étudiée pour soi et selon se motivations particulières.

Dans cette perspective, les lignes qui suivent voudraient mon trer comment une harmonie numérique peut commande l'organisation d'un récit, selon une visée que l'on doit qualifie de théologique.

Il faut reconnaître que la fonction des nombres n'a guère ét prise en considération dans la composition des textes bibliques Evidemment, la défiance des spécialistes a de quoi s'expliquer d'une part, le caractère fantaisiste de certaines recherches et d'autre part, l'utilisation des nombres à l'appui des thèses le plus conservatrices en matière d'études bibliques. C'est dans cette

cette dernière perspective qu'il faut citer l'étude de O. GOLDBERG, *Das Zahlengebäude des Pentateuchs.*[1] Au terme d'une recherche qui abonde en observations intéressantes, cet auteur pense pouvoir conclure que le Pentateuque est "d'une seule coulée" (*aus einem Guss*) ! [2] Le caractère massif de cette conclusion ne doit cependant pas faire oublier l'exactitude des remarques de détail. D'autant que la critique biblique, en cherchant des réponses à des questions qui lui étaient propres, ne rend pas suffisamment compte des raisons esthétiques et théologiques de l'*état actuel* du texte. Il arrive ainsi que les besoins de l'analyse fassent passer au second plan la perception de l'unité. En tout état de cause, on peut dire de O. GOLDBERG que ses observations sont justes mais que ses conclusions sont fausses : ce n'est pas parce qu'un texte manifeste une harmonie numérique, que des sources diverses n'ont pas été utilisées... D'autre part, pour cet auteur, les procédés utilisés par les écrivains bibliques se ramènent à une très courte série de stéréotypes (fondés surtout sur les nombres 7 et 13 et leurs multiples), ce qui ne rend pas compte de la complexité du problème.

Cependant, même lorsqu'on pense que les récits du Pentateuque mettent en œuvre des harmonies numériques, la démonstration ne semble pas encore faite de manière absolument convaincante. Ainsi, U. CASSUTO à qui l'on doit un des meilleurs commentaires du livre de la Genèse, [3] n'emporte pas la conviction dans son exposé de la structure numérique de Gen. 1.[4]

Il semble bien difficile de convaincre les biblistes du bien-fondé de ces recherches. Il est clair pourtant que la question devra être posée. Comme le rappelle E. BEAUCHAMP :

> "On ne voit pas ce que pourrait valoir une objection de principe contre ce genre d'études : y a-t-il ou non des agencements numériques, surtout dans les textes poétiques, c'est le seul problème".[5]

II. Le texte de Genèse 23

a. Remarques préalables

Le passage est clairement délimité :

23, 1 Début de la section "Hayye Sara"

[1] Revue Juive de Genève. Cf les numéros 89-93 dont les textes de O. GOLDBERG ont été extraits pour une réimpression parue sous le titre : *Das Zahlengebäude des Pantateuch* (sic) ; *Eine Geheimschrift in den fünf Büchern Moses,* Genève 1947. Sur la personne et l'œuvre d'O. GOLDBERG, voir : *Encyclopaedia Judaica,* vol. 7, Jérusalem 1971, col. 705 sq.

[2] *Op. cit.* p. 11.

[3] Commentaire malheureusement inachevé : *From Adam to Noah,* Jérusalem 1961 ; *From Noah to Abraham, ibid.* 1964.

[4] Cf. *From Adam to Noah,* pp. 13-15. Sur ce point, voir les remarques de E. BEAUCHAMP, *Création et séparation,* Paris, 1969, pp. 71 s.

[5] BEAUCHAMP, *op. cit.,* p. 73 note 56.

23, 20 Fin de l'épisode, après quoi commence un nouveau réc
(en 24, 1)

L'importance théologique de ce texte est évidente dans le cadı de l'histoire patriarcale : c'est le premier récit d'une prise c possession de terre en Canaan. Un terrain devient propriété lég time d'Abraham dans la terre promise. *Pars pro toto.*

Le récit est une unité littéraire. Il s'agit, en première approx mation, d'une palabre orientale dont le sujet est l'achat d'ur terre par un étranger fortuné. Le récit revient avec insistance su le fait que la discussion est publique et que l'accord s'établit e présence de nombreux témoins.

Entre une introduction et une conclusion, 7 passages relater les circonstances du marché et, parmi eux, 4 rapportent c qu'Abraham dit et fait :

1 - Introduction	vv 1-
2 - Abraham	3-
3 - Les autochtones	5-
4 - Abraham	7-
5 - Ephron, notable	10-1
6 - Abraham	12-1
7 - Ephron	14-1
8 - Abraham	16-1
9 - Conclusion	19-2

La traduction que nous donnons n'a d'autre but que de serre le texte de près, afin d'en faire ressortir les insistances et les répé titions. Ce parti-pris littéraliste a évidemment ses limites : reste impossible de rendre en français le jeu des répétitions de l racine QBR sous ses différentes formes (13 fois au total).

Les noms des protagonistes sont affectés d'un numéro chaqu fois qu'ils apparaissent dans le récit.

b. Traduction

1. La vie de *Sara* fut de 100 ans, 20 ans et 7 ans ; années de l vie de *Sara*.
2. *Sara* mourut dans la ville de Quatre — c'est Hébron — a pays de Canaan.
   Et *Abraham* (1) entra pour célébrer le deuil de *Sara* et pour l pleurer.
3. Puis, *Abraham* (2) se leva de devant son mort et parla aux *fil de Het* (1) en disant :
4. Je suis un hôte étranger parmi vous ;
   Donnez-moi un tombeau parmi vous
   pour que j'enterre mon mort de devant moi.
5. Les *fils de Het* (2) répondirent à *Abraham* (3) en lui disant :
6. Ecoute-nous, monseigneur,
   Tu es un prince de Dieu au milieu de nous ;
   Dans le meilleur de nos tombeaux, enterre ton mort ! So

tombeau, personne d'entre nous ne te le refusera pour enterrer ton mort.
7. *Abraham* (4) se leva et se prosterna devant le peuple du pays, devant les *fils de Het* (3)
8. Il parla avec eux en disant :
Si vous trouvez bon que j'enterre mon mort de devant moi, écoutez-moi et priez pour moi *Ephron* (1) ben *S*ohar,
9. Pour qu'il me donne la grotte de Makhpéla qui est à lui, qui est au bout de son champ.
Pour de l'argent comptant qu'il me la donne, au milieu de vous,
comme tombeau en propriété.
10. Or, *Ephron* (2) demeurait au milieu des *fils de Het* (4) et il répondit — *Ephron* (3) le Hittite — à *Abraham* (5), aux oreilles des *fils de Het* (5), tous ceux qui entraient par les portes de sa ville, en disant :
11. Non, monseigneur écoute-moi !
Le champ, je te le donne ;
Et la grotte qui s'y trouve je te la donne ;
Aux yeux des fils de mon peuple, je te la donne ;,
Enterre ton mort !
12. Alors *Abraham* (6) se prosterna devant le peuple du pays
13. Et il parla à *Ephron* (4),
Aux oreilles du peuple du pays,
en disant :
Mais si tu m'écoutais !
Je te donne l'argent du champ :
Prends-le de moi, afin que j'enterre mon mort.
14. *Ephron* (5) répondit à *Abraham* (7) en lui disant :
15. Monseigneur, écoute-moi,
un terrain de 400 sicles d'argent,
entre toi et moi, qu'est-ce que c'est ?
Ton mort, enterre-le.
16. *Abraham* (8) écouta *Ephron* (6)
et *Abraham* (9) pour *Ephron* (7) pesa l'argent qu'il lui avait dit aux oreilles des *fils de Het* (6)
— 400 sicles d'argent en monnaie courante.
17. Ainsi fut adjugé le champ d'*Ephron* (8) qui est à Makhpéla, en face de Mamré, le champ et la grotte qui s'y trouve, et les arbres qui sont dans le champ tout autour,
18. à *Abraham* (10), en possession, aux yeux des *fils de Het* (7) tous ceux qui entraient par les portes de la ville.
19. Après cela, *Abraham* (11) enterra *Sara,* sa femme, dans la grotte du champ de Makhpéla,
en face de Mamré — c'est Hébron — au pays de Canaan.
20. Le champ fut adjugé avec la grotte qui s'y trouve, à *Abraham* (12), comme tombeau en propriété, par les *fils de Het* (8).

III. Une structure numérique : le nombre-guide[6]

Ce récit repose sur une harmonie numérique. On pourrai parler de *nombre-thème* aussi bien que de *nombre-guide*, puisqu'il s'agit d'un nombre qui est l'indication d'un thème tout autant que le guide d'une interprétation.

Par parenthèse, il convient de signaler aussi dans ce texte une guématrie : Ma*K*PeLaH a pour valeur numérique 175 (40 + 20 + 80 + 30 + 5 = 175). Ainsi, pour Abraham, le nom de sa sépulture a la même valeur que le nombre des années de sa vie (Abraham meurt à 175 ans, Gen. 25, 7), ce qui passera difficilement pour une coïncidence.[7]

Remarquons tout d'abord l'allure solennelle de l'introduction (vv 1-2) qui met d'emblée en valeur le nombre 4 :

1. Sara meurt à Qiryat arba', la ville de Quatre (traduction littérale de cet ancien nom d'Hébron selon Juges 1, 10).[8]
2. Sara est nommée 4 fois dans cette introduction (elle ne sera plus nommée ensuite, sauf dans la conclusion récapitulative au v 19).

[6] "*Nombre*-guide" : Martin BUBER a montré l'importance du "*mot*-guide" *(Leitwort)* dans les récits du Pentateuque. Cf : M. BUBER, *Leitwortstil in der Erzählung des Pentateuchs* (1927) ; *id.* : *Das Leitwort und der Formtypus der Rede* (1935). Voir aussi F. ROSENZWEIG, *Das Formgeheimnis der biblischen Erzählungen* (1928). Textes reproduits dans : M. BUBER & F. ROSENZWEIG, *Die Schrift und ihre Verdeutschung*, Berlin, 1936. L'importance de ces études — spécialement du point du traducteur — est souligné par A. NEHER, *De l'Hébreu au Français*, Paris, 1969, pp. 28 s et 33 s.

[7] Les cryptographies numériques sont connues du Moyen-Orient ancien (cf. G. CONTENEAU, "la cryptographie chez les Mésopotamiens", *Mélanges bibliques rédigés en l'honneur de A. ROBERT*, Paris, pp. 17-21).

La question a été peu étudiée en ce qui concerne l'Ancien Testament. Pour ne citer que la guématrie : rappelons l'exemple — toujours cité — des 318 guerriers d'Abraham (Gen. 14, 14), soit la valeur numérique du nom d'Eliezer (cf Gen. 15, 2) E. KAUTSCH (art. "Zahlen bei den Hebräern", *Realencyclopädie für Protestantische Theologie und Kirche*, 3ème éd. vol. 21, Leipzig, 1908, pp. 598-607) mentionne d'autres exemples comme I Sam. 22, 18 où les 85 prêtres correspondent à la valeur numérique de "kohaney" (vers. 21), ou encore Nombres 1, 46 où le nombre des Israélites est à rapprocher de la valeur numérique de "beney Israel" (= 603). Citons encore une remarque de A. BERTHOLET selon qui les 390 jours du châtiment en Ezek. 4, 5 pourraient représenter la valeur numérique de "Yemey masor" (cf. BERTHOLET, *Das Buch Hesekiel*, Freiburg/B, 1897, *ad loc.*). La fréquence de ces usages rendrait nécessaire d'élaboration d'une véritable stylistique des nombres dans l'Ancien Testament.

[8] Le texte samaritain porte : Qiryat ha-arba' (la ville du 4). Cf : *Der hebräische Pentateuch der Samaritaner*, éd. von Gall, Giessen 1918, réimp. 1966. L'article est encore attesté dans le texte massorétique en Gen. 35, 27. La tradition ancienne s'est posé la question de savoir à quoi se réfère ce nom de ville. C' le Targum (Neofiti 1, éd. Diez Macho, Madrid-Barcelone 1968, sur Gen. 23, 1) "La ville des quatre patriarches". La Bible précise qu'Abraham, Isaac et Jacob ont été enterrés là (Cf Gen. 25, 9 sq ; 35, 27 sq ; 50, 13). L'idendité du quatrième a été l'objet de discussions anciennes dont le Midrache est témoin : *"Sara mourut à Qiryat arba"* (ville de quatre) : On l'appelle de quatre noms : Eshkol

3. Le seul nombre qui se retrouve dans la suite du récit est 400 (vv 15.17).

Nous dirons que le nombre 4 est le nombre-guide du récit : c'est ce que montre l'examen de la répétition des noms propres. En effet, les protagonistes se trouvent mentionnés un nombre de fois qui est toujours multiple de 4 :

Abraham : vv 2.3.5.7.10.12.14.16.16.18.19.20
soit 12 fois

Ephron : vv 8.10.10.13.14.16.16.17
soit 8 fois

Fils de *H*et : vv 3.5.7.10.10.16.18.20
soit 8 fois

Il est fréquent que les protagonistes d'une action, dans un récit biblique, soient nommés un nombre de fois déterminé et symétrique. Avant de tenter de saisir la raison particulière de cette symétrie fondée sur le nombre 4, notons qu'elle n'est pas fréquente : c'est le plus souvent le nombre 7 qui est à la base d'une harmonie semblable. Ainsi, O. GOLDBERG (*op. cit.* p. 8) cite (parmi d'autres textes) :

Gen. 21, 22-34 : (l'alliance entre Abraham et Abimelek) : 7 fois Abraham, 7 fois Abimelek.

Ex. 17, 8-16 : (le combat contre Amaleq) : 7 fois Moïse, 7 fois Amaleq.

Pour le nombre 7, il serait facile de multiplier les exemples. Moins connu cependant est le rôle joué par d'autres nombres également investis d'une fonction signifiante. Citons deux exemples dans lesquels c'est le nombre 3 qui joue le rôle d'indicateur thématique, [9] de nombre-guide :

— *Gen. 17, 1-27*

Passage clairement délimité par le début de la section (lekh-lekha) et par les versets conclusifs 26-27. L'introduction précise qu'Abraham est âgé de 99 ans, âge auquel il change de nom en même temps que de statut (par la circoncision). Dans ce passage, nous lisons :

(cf Nombres 13, 22-24), Mamré, Qiryat arba' et Hébron. Pourquoi l'appelle-t-on Qiryat arba' ? Parce que quatre justes y ont résidé : Aner, Eshkol, Mamré et Abraham et que quatre justes y ont été circoncis. Autre explication : Qiryat arba', parce qu'ont été enterrés là quatre justes patriarches du monde : le premier Adam, Abraham, Isaac et Jacob. Autre explication : parce qu'ont été enterrées là quatre "mères" : Eve, Sara, Rebecca et Léa. Ou bien : par référence à ses propriétaires : Anaq et ses 3 fils. R. AZARIA dit : parce que c'est de là que notre père Abraham est sorti pour combattre quatre rois, souverains du monde *(kosmokratorin)*".
(Ber. Rabba 58,4 ; cp Yalqu*t* Shim'oni, *H*ayye Sara).
Cette dernière explication présente un intérêt particulier dans notre perspective, cf plus loin p. 21 note 2.

[9] Sur le nombre 3 en général, dans l'Ancien Testament, voir : E. KAUTSCH, *art. cit.*, p. 602. A. BARTON : *art. Number, Encyclopaedia Biblica,* vol. III, Londres, 1902, col. 3434 sq. I. ABRAMS : *art. Numbers, Encyclopaedia Judaica,* vol. 12, Jérusalem, 1971, col. 1256.

Elohim : 9 fois (vv 3.7.8.9.15.18.19.22.23)
et 1 fois Yhwh au v 1 (hors symétrie)
mon alliance : 9 fois (vv 2.4.7.9.10.13.14.19.21)
(beriti) et 1 fois berit, au v 11 (hors symétrie)
berit ʻolam : 3 fois (vv 7.13.19)
Isaac : 3 fois (vv 17.19.21)

Notons que l'ancien nom d'Abram ne joue plus aucun rôle *dans ce cadre* (4 fois), tandis que le nouveau nom est mentionné 10 fois (vv 5.9.15.17.18.22.23.23.24.26), l'accent étant mis sur le passage à un nouveau statut (à partir de la centième année 99 + 1 !). Plusieurs autres remarques seraient à faire sur ce texte. Qu'il suffise de dire ici que le nombre-guide est le nombre 3 (ou son carré : 9) et que c'est ce nombre qui commande les mentions des principaux éléments de ce récit. D'autre part, on remarquera que, pour obtenir ce résultat, Elohim est remplacé une fois par Yhwh et beriti par berit.

— *Gen. 25,19-34*

Récit délimité par le début de la section (Toledot) et le nouveau récit commence en 26, 1.

Dans ce passage, une structure numérique à base 3 est également décelable :
Jacob : 9 fois (vv 26.27.28.29.30.31.33.33.34)
Esaü : 9 fois (vv 25.26.27.28.29.30.32.33.33)
Isaac et Rebecca (ensemble) 9 fois
dont Rebecca 3 fois (vv 20.22.28)
Isaac 6 fois (vv 19.19.20.21.26.28)

Isaac, six fois nommé, est également âgé de 60 ans ! (v 26). Remarquons que dans le passage précédent, l'âge d'Abraham est également en rapport avec le nombre des mentions de son nom.

IV. Note sur la lecture de Genèse 23

De nombreux passages font intervenir des nombres déterminés dans la construction du récit. Cependant, dans le cas de Gen. 23 on peut se demander quelle est la fonction particulière d'une symétrie fondée sur le nombre 4. Quelle a pu être la pensée du rédacteur du récit ? Si nous considérons les acteurs de ce récit, nous voyons que, Ephron étant un notable parmi les *fils de Het* les protagonistes sont :

1. Abraham : 12 mentions
2. Ephron : 8 mentions } au total 16 mentions
   fils de *H*et : 8 mentions } (4 x 4)

Plutôt que comme multiple de 4, le nombre 12 réfère, dans l'Ecriture, aux 12 tribus. De sorte que 12 est — par excellence — le chiffre qui est en relation avec le peuple élu.[1] La fonction de 4

[1] Gen. 35,23 ; Exode 24,4 ; 28,21 ; Lév. 24,5 ; Nomb. 1,44 ; Deut. 1,23 etc...

est également connue dans l'Ancien Testament : 4 réfère habituellement aux 4 contrées de la Terre, aux 4 points cardinaux, à la totalité de l'espace terrestre.[2] Ceci doit être évidemment rapproché d'un titre porté par les souverains mésopotamiens "Roi des 4 contrées", pour exprimer la prétention à l'hégémonie universelle.[3] Par extension, 4 réfère au monde humain et même, parfois, au *monde* par opposition à Israël.[4]

Prenant pour base ces significations connues, on peut tenter de suivre une ligne de lecture suggérée par la *forme* même du récit : le nombre 4 qui domine le récit est la marque du monde et de l'humanité. La ville de Quatre est le lieu terrestre à partir duquel la promesse faite à Abraham prend racine. Abraham l'errant fixe sa sépulture en même temps que celle de sa femme et acquiert un terrain en Canaan (terre qui n'est encore que le lieu des nations représentées ici par les fils de *H*et). Ephron et les fils de *H*et représentent l'humanité au sein de laquelle l'homme de la promesse fonde sa permanence. Abraham n'est pas ici sur le même plan que ses interlocuteurs : il porte la marque du nombre 12, celui du peuple à venir...

Naturellement, cette lecture nous a fait quitter le simple plan de la description : on peut sans doute chercher une autre interprétation des données du récit. A ce niveau — celui de la relecture — une même trame peut recevoir des dessins différents... Mais si l'on tient compte de l'harmonie numérique, le *cadre général* de l'interprétation est donné de manière intangible.

La connaissance du système d'écriture est capitale dès l'instant où l'interprète doit travailler sur un *texte écrit* qui est le produit d'une longue tradition littéraire et religieuse. Le nombre-guide est l'indice d'une véritable pré-interprétation notée au moyen d'une harmonie numérique. Sans vouloir trouver dans une telle harmonie un principe explicatif exclusif, il convient d'être attentif à de tels repères et de ne pas les détruire en substituant au texte un état dit "originel" ou "primitif" de ce texte. L'utilisation des harmonies numériques a été un des moyens utilisés par les anciens pour tisser *dans la trame du récit,* une interprétation aussi ancienne que la rédaction définitive du texte.

Cette considération mérite sans doute des recherches et des tâtonnements, même si cela ne devait concerner qu'un nombre restreint de textes du Pentateuque.

[2] Gen. 2, 10 ; Esaïe 11, 12 ; Jér. 49, 36 ; Ezek. 37, 9 ; Dan. 7, 2 ; 8, 8 ; 11, 4 etc... Il faut sans doute ajouter la mention des 4 rois de la terre de Gen. 14, mention que R. AZARIA rattache au nom de Qiryat arba' dans le texte du Midrache cité plus haut (note 8).

[3] Cf M.-J. SEUX, Les titres royaux "šar kiššati" et "šar kibrat arba'i", *Revue d'Assyriologie* LIX (1965) pp. 1-18.

[4] Cf Zach. 2, 1 sq ; 6, 1 sq ; Ezek. 1, 5. De là, par extension, 4 peut être la marque d'un châtiment pour Israël infidèle à Dieu : Ezek. 14, 21 ; Jér. 15, 3. Voir : E. KAUTSCH, *art. cit.*, p. 603.

Redaktionsgeschicht[e] et valeur historique des Evangiles

par James PARKER
Docteur en NT de l'Université de Bâle

Willi Marxsen a proposé d'appeler *Redaktionsgeschichte** une discipline qui, dans le domaine des études néo-testamentaires, s'est acquise une place importante depuis la deuxième guerre mondiale.[1] Norman Perrin définit cette nouvelle discipline comme "l'étude de la motivation théologique d'un auteur, telle qu'elle se révèle dans la compilation, l'organisation, la rédaction et la modification du matériau traditionnel, ainsi que dans la composition de nouveaux matériaux ou dans la création de nouvelles formes à l'intérieur des traditions du christianisme primitif".[2]

La critique rédactionnelle n'est pas tombée du ciel ! On pourrait dire que la *Redaktionsgeschichte* commence là où finit la *Formgeschichte*. Telle qu'elle était utilisée à l'origine, la critique formiste accomplissait deux fins. Premièrement, elle permettait de disséquer les évangiles de manière à détecter la charpente narrative qu'elle écartait comme composition ultérieure inutile à la recherche du Jésus historique.[3] La "critique formiste" cherchait à dissocier dans les évangiles les logia isolés de Jésus, ainsi

* Nous traduirons ci-dessous *Redaktionsgeschichte* par "critique rédactionnelle" et *Formgeschichte* par "critique formiste" (NdT).

[1] Willi Marxsen, *Der Evangelist Markus* (Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, [1]1956, [2]1959), p. 11.

[2] Norman Perrin, *What is Redaction Criticism* ? (Philadelphia, Fortress Press, 1969), p. 1. Perrin remarque également que cette discipline pourrait être nommée "critique de la composition" (comme l'a suggéré E. Haenchen, *Der Weg Jesu*, Berlin, Alfred Töpelmann, 1966, p. 24), "parce qu'elle étudie la composition de nouveaux matériaux et les arrangements de matériaux écrits ou fraîchement créés en de nouveaux éléments et schémas, ainsi que la rédaction des matériaux existants".

[3] K.L. Schmidt (*Der Rahmen der Geschichte Jesu*, Berlin, 1919) a pratiqué la critique formiste de cette manière.

que les unités narratives, des éléments secondaires qui les reliaient les uns aux autres. Les "formes" étaient alors étudiées séparément. Deuxièmement, elle classifiait les paroles et les divers récits selon leurs formes littéraires et orales ; on étudiait ensuite ces péricopes afin de découvrir leur milieu d'origine (ou *Sitz-im-Leben*) et de discerner dans quelle mesure ce procédé de transmission les avait affectées.[4] Les spécialistes "conservateurs" qui pratiquaient la critique formiste cherchaient à éliminer les adjonctions ultérieures faites aux matériaux en cours de transmission, et à redécouvrir la tradition primitive sur Jésus, sous une forme digne de confiance du point de vue historique. Le travail de J. Jeremias sur les paraboles est le meilleur exemple d'une telle étude. Son but est de "frayer un chemin aussi assuré que possible pour entendre la voix même de Jésus".[5] Les spécialistes "radicaux" aboutirent, eux, à des conclusions très différentes. La célèbre parole de Bultmann reflète l'opinion de beaucoup : "Je pense, il est vrai, que nous ne pouvons pratiquement rien savoir de la vie et de la personnalité de Jésus".[6] Cette position a été modifiée par certains critiques formistes plus récents. Les théologiens de la "nouvelle recherche du Jésus historique"[7] affirment qu'une information historique sur Jésus, si petite soit-elle, est effectivement disponible dans les évangiles.[8]

La plus grande faiblesse des critiques formistes, qualifiée d'"inadvertance criante" par Robert Stein,[9] a été de ne pas considérer les évangiles comme des unités lors de leur travail sur les péricopes individuelles et les ensembles de matériaux qui constituent la tradition évangélique. Ils observaient et classaient si soigneusement chaque arbre qu'ils oubliaient de prendre du recul et de regarder la forêt. En conséquence, ils "ont oublié que les évangiles individuels sont aussi des ensembles qui exigent un examen et doivent être l'objet de recherches en tant qu'entités

[4] Rudolph Bultmann, *L'histoire de la tradition synoptique* (tr.fr. Paris, Seuil, 1973).

[5] Joachim Jeremias, *Les paraboles de Jésus* (tr.fr. Lyon, Xavier Mappus, 1962), p. 11.

[6] R. Bultmann, *Jésus* (tr.fr. Paris, Seuil, 1968), p. 35. R.H. Lightfoot dit pour sa part : "Il semble donc que la forme terrestre autant que la forme céleste de Jésus nous soient pour la plupart cachées. Malgré l'inestimable valeur des évangiles, ils ne nous rapportent pas beaucoup plus qu'un murmure de sa voix, nous n'y retrouvons que les alentours de ses chemins". (*History and Interpretation in the Gospels*, 1935, p. 225). Il soutiendra plus tard dans *The Gospel Message of St. Mark* (Oxford, 1950, p. 103), que sa déclaration a été incomprise, comme étant plus radicale qu'elle ne voulait l'être.

[7] J.M. Robinson, *A New Quest of the Historical Jesus*, 1959.

[8] Voir les fruits dans un ouvrage tel que G. Bornkamm, *Qui est Jésus de Nazareth* ? (tr.fr. Paris, Seuil, 1973).

[9] Robert H. Stein, "What is Redaktionsgeschichte ?", *Journal of Biblical Literature* 88 (1969), p. 45.

individuelles".[1] La source de cette erreur était de considérer les évangélistes comme des "hommes à ciseaux et à colle" qui assemblaient les différentes péricopes. On voyait alors généralement les synoptiques comme des "compilations de péricopes".

Alors que l'ambition de la critique formiste était d'aller au delà des évangiles synoptiques existants pour investiguer le stade de la tradition orale qui les avait précédés, la critique rédactionnelle s'intéresse par contre aux évangiles dans leur forme finale, leur arrière-plan historique et leur témoignage théologique.[2] Bien que les deux démarches ne s'opposent pas, elles diffèrent pourtant quant à l'objet de leur intérêt. Alors que la critique formiste s'intéresse premièrement au caractère littéraire, la critique rédactionnelle, elle, s'intéresse tout d'abord au caractère théologique et à la conception théologique des évangiles tels que nous les possédons. La critique rédactionnelle ne pose pas la question historique de savoir comment les événements rapportés par les synoptiques ont effectivement eu lieu, mais tente de comprendre comment les évangélistes les ont compris et donc décrits.[3] Elle voit les évangélistes comme des théologiens aussi créatifs que Paul ou l'auteur de l'épître aux Hébreux. L'intérêt théologique du Nouveau Testament est donc considérablement accru. Une comparaison entre Bultmann et Conzelmann fera apparaître les différences d'approche. Bultmann, dans sa théologie du Nouveau Testament, réduit l'enseignement de Jésus à une "présupposition pour la théologie du Nouveau Testament plutôt qu'une partie de cette théologie elle-même",[4] mais il ignore largement les synoptiques dans leur qualité de témoins théologiques. Conzelmann, tout au contraire, consacre une bonne partie de son livre au kérygme synoptique.[5]

On accepte généralement aujourd'hui que les évangélistes n'aient pas été simplement des "hommes de ciseaux et de colle". Comme le dit Stein, "au contraire, les ciseaux étaient manipulés par la main d'un théologien et la colle imprégnée d'une théologie particulière".[6] La critique rédactionnelle a eu pour tremplin les

[1] *Ibid.*

[2] Ainsi, la critique rejoint la suggestion de T.W. Manson indiquant que le terme de "critique formiste" devrait être "réservé à l'étude des différentes unités de récits et d'enseignement qui constituent les évangiles en ce qui concerne leur forme, et leur forme seulement". In "The Life of Jesus : Some Tendencies in Present-day Research", *The Background of the New Testament and its Eschatology*, ed. W.D. Davies and D. Daube (Cambridge, 1956), p. 212.

[3] Voir W. Marxsen, *op. cit.* et H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit* (Tübingen, 1954).

[4] R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* (Tübingen, 1953), p. 1.

[5] H. Conzelmann, *Théologie du NT* (tr. fr. Genève, Labor et Fides, 1969), pp. 111-164.

[6] *Op. cit.*, p. 46.

travaux de trois savants allemands : G. Bornkamm[7], H. Conzelmann[8] et Willi Marxsen[9]. Mais ces hommes ne furent pas les premiers à découvrir que les évangélistes avaient mis du leur dans leurs œuvres. W. Wrede, dans son *Messiasgeheimnis in den Evangelien,* appliquait réellement la méthode de la critique rédactionnelle en 1901.[1]

Johannes Weiss en est un autre précurseur. Il dit : "La tâche du commentateur des évangiles a de nombreuses facettes. Son devoir est tout d'abord de comprendre l'auteur et de se rendre compte de ce qu'il veut dire à ses lecteurs".[2] Ces idées précoces, bien que suggérées, ne furent pas pleinement exploitées avant la critique rédactionnelle. Parmi les spécialistes du travail rédactionnel et de la théologie des évangélistes, il faut encore mentionner Ernst Lohmeyer, Karl Kundsin, A. Schlatter, R.H. Lightfoot et James M. Robinson.[3] La différence entre les critiques rédactionnels accomplis (tels que Conzelmann, *et al.*) et leurs précurseurs est double : tout d'abord le travail d'un Conzelmann doit être considéré comme une réponse à l'attitude anti-individualiste de la critique formiste ; ensuite, la critique rédactionnelle bâtit la plupart de son étude sur le travail de la critique formiste. Stein l'exprime ainsi : "Grâce à la séparation des péricopes bibliques par la critique formiste, la critique rédactionnelle a pu mieux vérifier le travail de rédaction de l'évangéliste. En conséquence, c'est seulement une fois que la critique formiste eut dissocié les péricopes de la rédaction que la critique rédactionnelle devint possible".[4]

Il y a aujourd'hui de vives discussions sur la préséance à accorder entre la critique formiste et la critique rédactionnelle. Conzelmann soutient que la recherche de la critique formiste doit précéder celle de la critique rédactionnelle.[5] J. Weiss soutenait dans le passé que la critique rédactionnelle était la première tâche

[7] G. Bornkamm in *Ueberlieferung und Auslegung im Matthäus-Evangelium,* ²1961.

[8] H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit.*

[9] W. Marxsen, *Der Evangelist Markus.*

[1] Stein, *op. cit.*, p. 47, n. 8, remarque que, en raison de l'intérêt de Wrede pour les évangélistes individuels, Johannes Schreiber *(Theologische Erkenntnis und unterrichtlicher Vollzug,* p. 9) soutient que Wrede est le vrai père de la critique rédactionnelle.

[2] J. Weiss, *Die Schriften des Neuen Testaments,* Vol. I (1906), p. 62, cité par W. Marxsen, *op. cit.,* p. 11, n. 2 et par Rhode, *op. cit.,* pp. 16ss.

[3] *Galiläa und Jerusalem ; Topologische Ueberlieferungsstoffe im Johannes Evangelium ; Der Evangelist Matthäus ; Locality and Doctrine in the Gospels ; The Problems of History in Mark,* dans l'ordre.

[4] *Op. cit.,* p. 47.

[5] *Op. cit.,* p. 12.

de l'exégète.[6] Rhode[7], Ibers[8], Klein[9] et Schille[1] s'accordent avec Conzelmann, mais Farrer[2] et Johnson[3] sont de l'avis de Weiss. Marxsen[4] maintient que les deux méthodes d'investigation devraient être menées simultanément[5].

La question de l'historicité

En tant qu'étude de la mise en forme rédactionnelle des évangiles, et en tant que recherche pour déterminer dans quelle mesure les évangélistes ont imprimé leur propre théologie à leurs écrits, la critique rédactionnelle n'est pas une menace pour la foi chrétienne. Toutefois, elle devient un défi à la crédibilité historique des évangiles lorsqu'elle suppose que les évangélistes ont transformé ou complété la tradition qu'ils connaissent. De nombreux critiques rédactionnels (et formistes) ont estimé que l'Eglise primitive n'avait aucun intérêt pour le Jésus historique. Les auteurs des Evangiles ne cherchaient pas à rapporter avec précision les paroles et les événements de la vie de Jésus. Ils semblent s'être sentis libres de transformer, déformer, voire inventer non seulement des paroles de Jésus, mais des événements et des épisodes entiers de sa vie. Cela ne pose aucun problème à qui dissocie la foi de l'histoire. Pourtant, si notre foi est fondée sur une personne historique et sur des événements historiques certains, les allégations et les implications de la critique rédactionnelle (telle qu'on l'emploie généralement) présentent réellement une menace à cette compréhension de la nature de la foi.

Concernant l'historicité, différents spécialistes ont défini des critères pour juger de l'authenticité des paroles de Jésus et des événements de sa vie. Dans cette discussion, le mot "authentique" est réservé aux paroles que Jésus a réellement prononcées

[6] *Op. cit.*, p. 62.

[7] J. Rhode, *Rediscovering the Teachings of the Evangelists* (Philadelphia Westminster Press, 1968).

[8] Gerhard Ibers, "Zur Formgeschichte der Evangelien", *ThRNF* 24 (1957-58), pp. 283-338.

[9] G. Klein, *Die Zwölf Apostel-Ursprung und Gehalt einer Idee*, FRLANT NF 59 (77), Göttingen, 1961.

[1] Gottfried Schille, "Bermerkungen zur Formgeschichte des Evangeliums", *NTS* 4 (1957-8), pp. 1-24, 101-114.

[2] Austin Farrer, *A Study of St. Mark*, p. 21.

[3] Sherman E. Johnson, *The Theology of the Gospels*, p. 21.

[4] *Op. cit.*, p. 10.

[5] F.F. Bruce remarque dans *Tradition : Old and New* (Grand Rapids : Zondervan, 1970), p. 46, que cette "nouvelle" approche fut lancée par W.J. Woodhouse dans *The Composition of Homer's Odyssey* (Oxford, 1930) et C.M. Bowra dans *Tradition and Design in the Iliad* (Oxford, 1930) pendant la dernière génération.

Tous les autres matériaux sont inauthentiques.[6] Ces matériaux inauthentiques ont été placés dans la bouche de Jésus soit par la tradition orale, soit directement par l'évangéliste. On a suggéré une grande variété de critères : Bultmann en suggère trois[7], R.H. Fuller trois autres[8]. Dans son livre[9], Perrin présente un certain nombre de principes dont le but est d'évaluer la valeur historique des paroles attribuées à Jésus dans les évangiles.

Les critères d'authenticité

D.G.A. Calvert a suggéré de regrouper les différents critères proposés en onze critères principaux, cinq sous forme négative et six sous forme positive, les négatifs servant à déterminer l'inauthenticité d'une parole et les positifs à en démontrer l'authenticité[1]. Sont jugées inauthentiques les paroles qui :
a. s'accordent avec l'enseignement de l'Eglise primitive
b. s'accordent avec l'enseignement du judaïsme contemporain
c. présupposent une situation impensable au temps de Jésus
d. contredisent d'autres paroles plus authentiques
e. s'avèrent, en comparant les évangiles, être un développement de ce que l'on trouve ailleurs.
Elles sont jugées authentiques si elles :
1. se distinguent nettement de la pensée juive
2. se distinguent nettement de la pensée de l'Eglise primitive post-pascale
3. contiennent des éléments qui ne pourraient pas être de l'Eglise primitive
4. présentent des araméismes sous différentes formes et reflètent des situations palestiniennes
5. se retrouvent au moins dans deux traditions ou formes
6. sont caractéristiques de l'enseignement habituel de Jésus.[2]

La nécessité de tels critères s'est fait sentir à cause du scepticisme grandissant, parmi les critiques formistes et rédactionnels, quant à la valeur historique des Evangiles. Perrin donne trois raisons de mettre en doute les paroles de Jésus dans les synoptiques.[3]

[6] J.M. Robinson suggère qu'une parole que Jésus n'a jamais prononcée "peut fort bien refléter d'une manière précise son sens historique, et ainsi être plus 'historique' que beaucoup de choses non pertinentes que Jésus a vraiment dites", *op. cit.*, p. 99. Cf Bornkamm, *Qui est Jésus de Nazareth ?*, pp. 19ss.

[7] Cf. *L'histoire de la tradition synoptique.*

[8] *New Testament in Current Study*, pp. 40ss.

[9] *Rediscovering the Teaching of Jesus* (SCM, Londres, 1967).

[1] D.G.A. Calvert, "An Examination of the Criteria for Distinguishing the Authentic Words of Jesus", *New Testament Studies*, Jan. 1972, pp. 209-219. Dans la discussion qui suit, l'ordre de Calvert sera conservé.

[2] *Ibid.*, p. 211.

[3] Perrin, *Rediscovering...*, p. 15.

Tout d'abord, selon Perrin, les synoptiques contiennent de paroles dites par les premiers chrétiens sous l'inspiration de l'Esprit. Il était inévitable que les paroles de Jésus et les paroles de ses premiers disciples (inspirés) soient réunis sans distinction dans les mêmes compilations. Puisque les paroles de Jésus et celles de ses disciples inspirés étaient fondées sur la même autorité, on ne faisait aucune distinction entre les *ipsissima verba* de Jésus et la retranscription de ses paroles destinées à répondre aux besoins de la communauté primitive.

La seconde raison invoquée par Perrin est la suivante : "l genre littéraire 'évangile' fut créé pour servir les objectifs de l'Eglise primitive, mais la fidélité historique n'entrait pas dans ces objectifs... pour autant que nous puissions aujourd'hui le dire, il n'y a pas une seule péricope dans les évangiles dont le but évident ait été de préserver une réminiscence historique du Jésus terrestre".[4]

En troisième lieu, Perrin soutient que beaucoup de paroles de Jésus (et il donne l'impression que toutes) sont une simple création de l'Eglise primitive.[5] Il tient ensuite à montrer que d'autres spécialistes parviennent comme lui à l'opinion que les évangiles comportent de nombreuses reformulations des paroles de Jésus et de nouvelles créations de l'Eglise primitive. Il cite quatre exemples :

Tout d'abord, J. Jeremias, dans *Les Paraboles de Jésus*, montré combien les paraboles ont été modifiées pendant leur transmission par l'Eglise primitive, afin de les rendre applicables à la communauté changeante et grandissante ; deuxièmement Käsemann a tenté de démontrer que certaines paroles "légales" viennent des prophètes de cette Eglise ; troisièmement, le travail de Lindars[8] soutient que les traditions exégétiques du christianisme primitif ont été incorporées aux évangiles et, quatrièmement, les différents travaux de la critique rédactionnelle[9] montrent l'influence de la théologie des évangélistes sur la structure et le contenu des évangiles. Au vu de telles données, Perrin arrive à la conclusion que "la nature de la tradition synoptique est telle qu'elle rend la tâche difficile à ceux qui affirment l'authenticité"[1]. Les évangiles ne contiennent pas de réminiscences historiques mais plutôt des scènes idéales[2]. Le cadre dans lequel appa

[4] *Ibid.*, pp. 15ss.
[5] *Ibid.*, p. 20.
[6] Par exemple, Mt. 6.14s.
[7] E. Käsemann, "Sätze Heiligen Rechtes" in *New Testament Studies* (1954-55), pp. 248-260.
[8] B. Lindars, *New Testament Apologetics* (SCM, 1961).
[9] Rhode, *op.cit.*
[1] *Op. cit.*, p. 39 : "the burden of proof will be upon the daim to authenticity".
[2] *Ibid.*, p. 29.

raissent les paroles de Jésus n'est pas historique mais rédactionnel.[3] L'authenticité des paroles de Jésus doit donc être examinée.

Paroles de Jésus ou des premiers chrétiens ?

Quelle est la validité des allégations de Perrin ? Il est clair que, dans son esprit, une déclaration attribuée au Jésus terrestre dans les évangiles doit être considérée comme ayant été créée ou modifiée substantiellement après Pâques, à moins qu'on ne prouve qu'elle est de Jésus. On suppose donc que l'Eglise s'est employée à modifier ou à créer les "paroles de Jésus". Perrin fait cette supposition sans présenter aucun argument. Comme le dit I.H. Marshall, "cette déclaration (l'Eglise primitive ne faisait pas la distinction entre les paroles du Jésus terrestre et du Seigneur ressuscité d'une part, et celles des prophètes inspirés du christianisme primitif d'autre part) risque fort de devenir l'une des affirmations non justifiées et non examinées de la recherche moderne".[4] Le fait est que, en 1 Cor. 7, Paul distingue avec lucidité les commandements de Jésus concernant le mariage et son propre avis en tant qu'homme enseigné par l'Esprit. Les épîtres font très peu référence aux œuvres et aux paroles de Jésus. Certains ont soutenu que c'était la preuve du désintérêt de Paul pour le Jésus historique, les Evangiles étant pour lui des apocryphes. Mais une telle supposition est réfutée par le fait qu'un même auteur (ou deux auteurs du même cercle) a composé un évangile (Jean) et des épîtres. Denney l'a noté et commenté ainsi : "Le contraste avec les épîtres sur ce point précis est une des données montrant que l'évangile correspond mieux à la position historique qu'il revendique que beaucoup ne veulent l'admettre. Ce n'est pas sa propre pensée que l'auteur souhaite communiquer, mais la pensée du Christ. Et, bien que l'évangile et l'épître soient certainement de la même main, l'auteur ne se sent pas libre d'insérer dans l'évangile ce que l'épître lui permet de dire".[5]

Jean était conscient de la distinction fondamentale entre l'évangile et l'épître, et la respectait. Luc a de même évité d'inclure l'enseignement du Jésus terrestre dans les Actes bien qu'il ait eu amplement l'occasion de le faire.[6]

C.F.D. Moule a démontré que Luc se sent libre de dire certaines choses dans les Actes qui auraient été anachroniques dans l'évangile.[7] Les données bibliques prouvent qu'il faisait une distinction entre l'enseignement du Jésus terrestre et sa propre paré-

[3] *Ibid.*, p. 63.
[4] I.H. Marshall, *Theological Student's Fellowship Bulletin* 53 (1969), p. 5.
[5] J. Denney, *The Death of Christ* (Hodder and Stoughton, 1902), p. 270.
[6] Cf Act. 20.35.
[7] C.F.D. Moule, "The Christology of Acts" dans L.E. Keck et J.L. Martyn (éds), *Studies in Luke-Acts* (SPCK, 1968), pp. 159-185.

nèse et que, de plus, il faisait un réel effort pour conserver le deux catégories distinctes. Une question à laquelle Perrin doit ré pondre est la suivante : pourquoi les évangiles contiennent-ils s peu des données que l'on trouve dans les épîtres, surtout s l'Eglise primitive ne distinguait pas entre l'enseignement terres tre de Jésus et l'enseignement plus tardif inspiré par son Esprit En suivant les affirmations de Perrin, il est étrange de voir com bien les évangiles ont oublié de problèmes fondamentaux vécu par l'Eglise primitive. Il y a un silence presque complet sur le su jet du Saint Esprit. Jésus n'avait-il rien à dire au sujet de "langues" ? Il est plus vraisemblable de penser que Jésus a d peu de choses sur le Saint Esprit et rien sur les "langues", et qu l'Eglise a respecté son silence. Par ailleurs, où trouve-t-on dan les évangiles une doctrine développée de l'expiation ?

Si le texte des évangiles a été dicté par les besoins d l'Eglise primitive, pourquoi certaines des convictions le plus chères à l'Eglise n'ont-elles pas laissé une impressio plus claire sur le texte évangélique ? Les évangiles parlen curieusement peu du baptême, par exemple. Une fois seulemen (après la ressurrection), on voit Jésus ordonnant le baptême.[8] L dilemme brûlant de l'admission des Gentils dans l'Eglise reçoi lui aussi un traitement des plus inadéquats dans les paroles d Jésus. Avec un peu d'attention, cette situation aurait pu êtr facilement redressée en disant : "la loi et les prophètes ont dur jusqu'à Jean. Depuis, le royaume de Dieu est prêché et tous le Gentils s'y pressent".[9] "Le fait est, soutient Hanson, que, s nous reconstituons le *Sitz-im-Leben* de l'Eglise primitive stricte ment et rigoureusement à partir des synoptiques, nous décou vrons que, dans de nombreux domaines, il ne correspond pas celui que l'on peut déduire des Actes et des épîtres. Ceci no parce que les Actes ou les épîtres nous donnent une fausse im pression, mais parce que les matériaux des synoptiques n'ont pa été préservés et choisis simplement en fonction de la situation d la communauté chrétienne primitive".[1]

Il est vrai que le Nouveau Testament contient des enseigne ments attribués au Jésus ressucité, mais ils sont rapportés dan les récits d'apparition du ressuscité, et leur historicité est liée celle des apparitions elles-mêmes. L'enseignement est clairemen attribué à *Jésus lui-même*. Peut-on croire, comme Perrin nous invite, que les paroles prophétiques des chrétiens aient été consi dérées comme venant du Seigneur ressucité ? F. Neugebauer montré que, bien qu'une telle confusion ait pu être faite pa

[8] Matthieu 28.19.
[9] R.P.C. Hanson, *Vindications* (SCM, 1966), pp. 57ss.
[1] *Ibid.*

erreur, elle n'aurait pas pu l'être délibérément.[2] Voici l'essentiel de sa thèse : "Dans la Bible, les prophéties ne sont jamais anonymes, mais toujours attribuées à une personne que l'on nomme. Il est donc improbable que des messages du Seigneur aient été publiés sans le nom de l'auteur. Dans les Actes, les noms de ceux qui reçoivent les visions et les prophéties sont toujours donnés. Les évangiles, qui contiennent ce que n'importe quel disciple aurait pu voir et entendre s'il avait été présent, ont été écrits d'une manière anonyme, mais le seul livre du Nouveau Testament véritablement prophétique porte clairement le nom de son auteur.

Bien qu'il y ait eu des prophètes dans l'Eglise primitive, le rôle décisif a été joué par les apôtres, et la tradition apostolique a été placée sur un plan plus élevé que l'inspiration prophétique".[3]

Perrin soutient également que l'Eglise primitive ne faisait aucune différence entre les *ipsissima verba* de Jésus et les modifications de ses paroles par ses disciples. Bien que cette revendication soit plus plausible que l'hypothèse discutée ci-dessus, elle ne doit pas être exagérée. Marshall suggère que l'on garde à l'esprit les points suivants lors de l'étude de ce sujet.[4] D'abord, la tradition des *ipsissima verba* de Jésus est beaucoup plus stable que celle de ses actions. Si l'Eglise avait du respect pour ce que Jésus avait dit, elle ne se sentait probablement pas libre de modifier ses paroles. "Alors qu'un récit pouvait être transmis avec des mots différents, sans grand changement de sens, ses paroles devaient l'être avec le plus grand soin".[5] Deuxièmement, une grande partie des différences existant entre les diverses versions de l'ensei-

[2] F. Neugebauer, "Geistsprüche und Jesuslogien", dans *Zeitschrift für N.T. Wissenschaft* 53 (1962), pp. 218-228, résumé dans Marshall, *TSFB* 53, p. 6.

[3] *Ibid.* Marshall répond à deux objections que l'on pourrait faire à Neugebauer. Tout d'abord, on pourrait se référer aux paroles du Seigneur ressuscité en Ap. 2 et 3 comme exemples de paroles prophétiques en son nom ; mais ces paroles sont clairement attribuées à "l'Esprit" (Ap. 2.7, *et al.*) et celui qui parle est manifestement le Seigneur monté au ciel. Le caractère de l'évangile de Jean soulève une deuxième objection. Marshall dit que, bien que l'on puisse argumenter que, là tout au moins, nous avons une preuve de la compilation des paroles de Jésus par un auteur qui se croyait inspiré par l'Esprit pour le faire, cette objection ne tient pas. D'abord, ce que nous avons ici n'est pas une imputation de paroles prophétiques à Jésus, mais une méditation inspirée par la tradition de ses paroles terrestres (cf. A.M. Hunter, *According to John*, SCM, 1968, pour un résumé utile des travaux qui permettent de penser que Jean était en fait dépendant des traditions primitives). Deuxièmement, l'œuvre de Jean "appartient à une date beaucoup plus tardive que la période post-pascale immédiate, période pendant laquelle cette activité prophétique est censée avoir eu lieu, et ne peut donc pas être utilisée comme preuve de l'existence de cette dernière".

[4] *TSFB* 53, p. 6.

[5] *Ibid.*

gnement de Jésus dans les parallèles synoptiques ou dans les ca de "doublets" sont stylistiques et n'affectent pas le sens génér des déclarations. Il faut se rappeler que des facteurs comme l traduction indépendante de l'araméen en grec et la préservatio des matériaux par des canaux indépendants ont produit des diffé rences de libellé dont l'importance ne doit pas être exagéré Troisièmement, ce qui peut sembler être des variantes de la mêm parole dans différentes traditions peut fort bien remonter à de paroles de Jésus différentes, mais similaires. E. Lohmeyer, pa exemple, refusait de dire qu'une version du Notre Père était plu authentique qu'une autre. "Il est incroyable que, au cours d'u ministère d'au moins un an, Jésus n'ait jamais utilisé la mêm parabole deux fois (avec de faibles changements), ou jamais ren contré de nouveaux groupes de gens qui avaient besoin de l même instruction de base. Les spécialistes n'ont généralemen pas rendu justice à ce fait".[6] Quatrièmement, H. Schürman pense qu'on avait probablement des réticences à créer des parole de Jésus.[7] En altérant et en transposant les paroles de Jésus l'Eglise primitive cherchait à donner une reproduction de leu contenu plus proche et meilleure, plutôt qu'à leur adjoindre de détails de sa propre autorité.

Il est vrai que les évangélistes et les intermédiaires ont édité le matériaux des évangiles afin d'en faire ressortir le sens, mais il n'ont pas créé de nouvelles paroles, ni même modifié des parole existantes dans une mesure aussi grande que Perrin ne le sup pose.

L'Eglise primitive et l'histoire

La deuxième affirmation fondamentale de Perrin, c'est que la ré miniscence historique n'était pas un des buts de l'Eglise primi tive en écrivant les évangiles. "La critique formiste (et la critiqu rédactionnelle s'accorde avec elle sur ce point) a toujours déclar qu'aucun détail au sujet de Jésus n'aurait pu être conservé pa l'Eglise primitive à moins d'avoir quelque sens pour elle. De là, n'y a plus qu'un pas à faire pour dire que, le sens d'un détail étan sa raison d'être, c'est en raison de son sens et non de son caractè re historique qu'il a été conservé. Une fois son caractère histori que ainsi détaché, on peut tout naturellement conclure qu'en fa ce détail n'était pas historique. Sans le faire explicitement, Nine ham franchit en effet ce dernier pas : offrir une explication no historique à chaque détail. Nous avons passé inconsciemment d principe que les détails de l'évangile de Marc ne sont pas forcé ment tous historiques à la conclusion que pratiquement aucu détail ne peut être historique. Le désir de trouver un sens théolo

[6] *Ibid*, p. 7.

[7] H. Schurmann, *Der Einsetzungsbericht Lk.22.19-20* (1955), p. 123.

gique à chaque détail rapporté par Marc conduit imperceptiblement à la conclusion que Marc (ou ses prédécesseurs) a inventé ce détail. C'est de là que provient l'habitude de chercher constamment des raisons qui auraient motivé l'invention de tel ou tel détail ou incident apparemment historique".[8]

Pourtant, les évangélistes pensaient écrire de l'histoire. C.F.D. Moule a clairement montré que les évangiles ne furent pas écrits en premier lieu pour l'utilisation dans les cultes d'adoration. Si tel avait été le cas, ils auraient un contenu tout différent. Les évangiles furent plutôt écrits dans un but apologétique, pour équiper l'Eglise en vue de sa mission et pour convertir les gens du dehors. Les chrétiens "se rendirent compte que leur foi tenait ou tombait avec les simples faits d'une histoire et qu'il était sage de maintenir sans interruption la tradition de ces faits".[9]

De même, Sir Edwyn Hoskyns argumente que l'évangile de Jean fut écrit "contre ces chrétiens qui, dans l'intérêt d'un libre développement de la vie de l'Esprit, niaient le contrôle du Jésus historique".[1] Il fait également remarquer : "Le soin que l'Eglise a mis à exclure du canon le genre de matériau utilisé par les évangiles apocryphes est souvent, et avec raison, un argument contre la supposition selon laquelle l'Eglise primitive fabriquait des récits. On se rend moins souvent compte que ce soin peut avoir joué un rôle dans la rédaction des évangiles canoniques".[2]

Si Perrin veut dire que les évangélistes n'étaient pas des historiens dans le sens de "compilateurs et vérificateurs de chaque fait concernant Jésus, agissant de façon purement désintéressée, dans le seul but de faire des recherches dans le passé", nous sommes d'accord avec lui. Dire qu'ils ne s'intéressaient pas à des réminiscences historiques est une tout autre chose.

Lorsqu'un problème surgissait dans l'Eglise primitive, et que l'on demandait "Qu'a dit Jésus à ce sujet ?", celui qui cherchait à répondre à cette question avec le concours de quelqu'un qui l'avait vu ou entendu (ou qui avait parlé avec quelqu'un qui l'avait vu ou entendu), s'engageait dans une recherche historique et reconstituait des matériaux authentiquement historiques. De telles questions étaient posées et l'on y répondait. Mais n'est-il pas absurde de supposer que, lorsqu'une question de ce genre se posait, personne ne pouvait se souvenir de ce que Jésus avait dit et fait et que, par conséquent, on devait dans chaque cas inventer et créer des réponses ?

Perrin suggère quasiment que l'Eglise primitive avait de fréquentes absences de mémoire ou pas de mémoire du tout. V. Tay-

[8] Anthony Hanson, in *Vindications, op. cit.*, p. 75. Hanson donne de nombreux exemples de cette pratique dans les pages suivantes.

[9] C.F.D. Moule, *The Phenomena of the NT* (SCM, 1967), p. 109.

[1] Hoskyns et Davey, *The Riddle of the NT* (1931), p. 165.

[2] *Ibid.*, p. 164.

lor a dit de manière inoubliable que "si la critique formiste a rai son, les disciples ont dû être enlevés au ciel immédiatement aprè la résurrection".[3] Marshall se demande "si ce processus présum d'invention de ce que Jésus pouvait avoir dit, ou d'attribution d paroles de prophètes chrétiens au Jésus terrestre, aurait ét possible sans une forte tradition préalable de certaines chose qu'il avait effectivement dites pendant sa vie terrestre, et dont le gens se souvenaient".[4] Le fait que Perrin, à partir de *quelque* paroles qui ont *peut-être* été créées par la communauté, déduis que *toutes* puissent l'avoir été, est aussi illogique qu'improbabl historiquement. En fin de compte, l'erreur de Perrin, selon Mar shall, est une compréhension erronée de l'histoire elle-même L'historiographie moderne a montré que l'historien rapporte c qu'il considère comme significatif et mémorable, tandis qu Perrin définit implicitement l'activité de l'historien comme un recherche scientifique désintéressée du passé, conception dé passée. "C'est pour cela qu'il construit une fausse antithèse entr la réminiscence historique à partir de mobiles désintéressés, et l recherche de ce que Jésus a dit et fait afin d'aider l'Eglise dans se besoins. Il suppose ensuite que cette dernière activité ne peut pa mener à une connaissance saine du passé".[5]

Que penser des critères d'authenticité ?

a. *Le critère de "dissimilarité"*

Si l'on étudie les critères d'authenticité, il apparait rapidemen que le plus contestable, et pourtant le plus répandu, est le critèr de "dissimilarité". R.H. Fuller écrit : "En ce qui concerne le paroles de Jésus, la critique de l'histoire des tradition *(Traditionsgeschichte)* élimine des paroles authentiques de Jésu celles qui d'une part ont un parallèle dans la tradition juiv (apocalyptique ou rabbinique), et celles qui, d'autre part, reflè tent la foi, la pratique et les situations de l'Eglise post-pasca telles que nous les connaissons par ailleurs".[6]

Il est important de noter qu'un filtre aussi strict est appliqu aux matériaux évangéliques parce qu'on les considère d'emblé comme suspects. Nous avons déjà discuté ci-dessus les présuppo sitions de Perrin *(et al.)* qui donnent naissance à un tel scepticis me historique, et montré qu'elles n'étaient pas solidement fon dées. Nous avons vu que les allégations de Perrin concernant le impulsions créatrices de l'Eglise primitive étaient quelque pe exagérées. Pour ce qui est du critère de "dissimilarité",[7] de nom

[3] *The Formation of the Gospel Tradition* (1935), p. 41.
[4] *TSFB* 53, p. 7.
[5] *Ibid.*
[6] *The Foundations of New Testament Christology* (1965), pp. 12, 116.
[7] Sous cette classification générale, on trouverait les critères suivants Calvert (*op. cit.*) : (a), (b) ; (1), (2), (3).

breuses affirmations sont hautement contestables. Tout d'abord on soutient que l'emploi de ce critère nous dira ce qui est distinctif. M. Hooker remarque que le mot "distinctif" peut avoir deux sens : particulier (ce qui rend distinct des autres choses), ou caractéristique.[8] Bien que la méthode ait pour but de nous donner le premier, c'est en fait le second que nous désirons. Si nous éliminons des paroles de Jésus les domaines dans lequels il était d'accord soit avec le judaïsme, soit avec l'Eglise, il se peut que nous aboutissions à une distorsion plus grande du Jésus historique que celle que nous croyons constater dans les évangiles. Après un tel procédé de filtrage, le résultat est inévitablement une distorsion grave.

Il est improbable que Jésus ait différé sur chaque point de ses contemporains rabbiniques. Comme le note F.F. Bruce, "c'est sur l'arrière-plan d'un grand nombre de points communs entre Jésus et les Pharisiens que leurs points de clivage ressortent si clairement".[9] Bruce estime que les parallèles rabbiniques devraient être étudiés d'une manière plus précise. "Lorsqu'ils sont non seulement plus tardifs que l'époque de Jésus, mais aussi plus tardifs que la composition des évangiles, il est absurde de ne se fonder que sur eux pour nier l'authenticité de paroles attribuées à Jésus."[1]

Il est vrai que ce critère peut nous permettre de sélectionner un certain nombre de *logia* dont on peut raisonnablement affirmer l'authenticité. Pourtant ces paroles ne représenteront pas nécessairement le cœur de l'enseignement de Jésus ni sa pensée la plus caractéristique. Dire qu'une parole de Jésus est inauthentique si elle s'accorde avec l'enseignement de l'Eglise primitive présuppose :

i) que nous connaissions tout ce que cette Eglise enseignait

ii) que l'enseignement de cette Eglise ait été différent de celui de Jésus

[8] M.D. Hooker, "Christology and Methodology", *New Testament Studies* 17 (1970-71), p. 481.

[9] *Tradition : Old and New,* p. 48.

[1] *Ibid.* Il remarque en note (p. 48, n.1) : P. Winter conclut que Jésus "pourrait être représentatif du Pharisaïsme pré-rabbinique non seulement dans son enseignement éthique, mais aussi dans son eschatologie" (*On the Trial of Jesus,* Berlin, 1961, p. 133), et l'approbation de C.K. Barrett est de poids (*Jesus and the Gospel Tradition,* p. 62). Que de tels jugements puissent s'imposer à des savants qui eux-mêmes pratiquent les méthodes de critique formiste indique le peu de validité du critère de "dissimilarité". Même si l'on a des réserves vis-à-vis de ces jugements, on peut se souvenir de "la force cumulative des arguments avancés par les auteurs juifs favorables à l'authenticité des discours du quatrième évangile", fondée spécialement sur les modes de débat rabbinique contemporains qu'ils reflètent (I. Abrahams, "Rabbinic Aids to Exegesis", *Cambridge Biblical Essays,* éd. H.B. Swete, Cambridge, 1909, p. 181 ; cf son *Studies in Pharisaism and the Gospels,* Cambridge, 1917, p. 12).

iii) que Jésus lui-même n'ait pas eu l'intention de fonder une Eglise
iv) qu'il n'ait donné aucun enseignement préparatoire à ses disciples concernant cette situation.[2]

Mlle Hooker signale que l'utilisation de ce critère part du principe "que nous avons affaire à deux facteurs connus (le judaïsme et le christianisme primitif) et un inconnu : Jésus."[3] Elle nous rappelle ensuite que les découvertes de Qumran devraient nous garder de croire que nous connaissons tout le judaïsme du premier siècle. On peut dire la même chose de notre connaissance du christianisme primitif. Il se peut en effet qu'il y ait eu dans l'église primitive d'autres matériaux concernant Jésus (qui pourraient "remplir tous les livres du monde") que nous ne possédons pas et que, si nous connaissions toute la vérité sur le judaïsme et l'église primitive, "notre petit ensemble d'enseignement 'distinctif' serait entièrement détruit."[4] Ceci resterait cependant douteux (même si nous avions une connaissance parfaite de l'église primitive et du judaïsme) parce que "nous commençons notre examen des matériaux évangéliques avec un outil qui nie la possibilité de chevauchement et qui insiste sur le caractère unique de Jésus."[5]

"Un tel outil va forcément produire une image, conforme à son point de départ, et c'est précisément ce que nous obtenons : un Jésus qui se démarque de tous ses contemporains, qui ne se déclare pas Messie, et qui se trouve en opposition avec les chefs juifs. La méthode dicte ses propres conclusions."[6]

Pour reprendre les paroles de F.F. Bruce, cela "implique deux affirmations des plus improbables : qu'il n'y ait aucun lien entre la foi de l'église post-pascale et le ministère de Jésus, et que l'enseignement des rabbins n'ait chevauché en aucun point celui de Jésus."[7]

Un point important qu'il faut prendre en considération, c'est que la tradition évangélique a été dès le début sous contrôle apostolique. Bien que Perrin rejette les thèses de H. Riesenfeld[8] et B. Gerhardson,[9] il n'est pas sûr qu'elles puissent être écartées

[2] Fuller, dans son livre : *Critical Introduction to the New Testament*, p. 97, reconnait que Jésus a peut-être été d'accord (*may have agreed* !) avec l'Eglise post-pascale, et remarque qu'une application stricte de ce critère mène invariablement à des résultats minimaux et à un scepticisme notoire.

[3] *NTS*, p. 402.

[4] *Ibid.*

[5] *Ibid.*

[6] *Ibid.*

[7] F.F. Bruce, "History and the Gospel", dans C.F.H. Henry (éd.) *Jesus of Nazareth : Saviour and Lord* (Grand Rapids, Eerdmans, 1966), p. 92.

[8] *The Gospel Tradition and its Beginnings* (Londres, 1957).

[9] *Memory and Manuscript : Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity* (Lund, 1961), et *Tradition and Transmission in Early Christianity*, 1964.

aussi facilement qu'il le pense. S'il est vrai qu'il faut expliquer les phénomènes qui ont donné lieu, dans les évangiles, à la critique formiste, comme Perrin l'affirme,[1] "il est aussi exact qu'on doit expliquer les phénomènes de l'histoire de l'église primitive qui ont donné naissance à l'approche scandinave."[2]

Une autre faiblesse dans l'application de ce critère provient de ce qu'il peut être utilisé de deux manières opposées. Bruce signale comment l'usage de ce critère peut confirmer ou en même temps éliminer une parole : "Comment, en référence à ce critère de 'dissimilarité' devrions-nous trancher la question posée par S.G.F. Brandon dans *Jesus and the Zealots* (Manchester, 1967) et *The Trial of Jesus of Nazareth* (Londres, 1968) ? Ces paroles : "Je ne suis pas venu apporter la paix, mais le glaive" (Mt. 10.34) ; "C'est un feu que je suis venu apporter sur la terre" (Luc 12.49) ; "Celui qui n'a pas d'épée, qu'il vende son manteau pour en acheter une" (Luc 22.36), qui pourraient être interprétées dans un sens proche des zélotes, doivent-elles être rejetées en raison de leur parenté zélote ? Les injonctions de ne pas résister au méchant (Matth. 5.39), et de "rendre à César ce qui est à César" (Mc. 12.17) doivent-elles être acceptées comme authentiques parce qu'elles vont à l'encontre des tendances zélotes contemporaines ? Ou bien (comme le dirait le professeur Brandon lui-même), en raison de l'accent apologétique des Actes et de l'attitude positive face à l'Etat romain exprimée dans Rom. 13.1-7, les textes susceptibles d'une interprétation zélote devraient-ils être acceptés comme "passages piliers" parce qu'ils sont si éloignés de la pensée chrétienne plus tardive ? De même, les passages "pacifiques" devraient-ils être rejetés parce qu'ils en sont si proches ? Dans ce domaine en tout cas, ces outils critiques sont des armes à double tranchant."[3]

Mlle Hooker nous avertit en outre que l'application de ce critère se révèle être subjective. Puisqu'une parole "authentique" de Jésus doit être conforme à la Palestine du premier siècle, comment décide-t-on de ce qui est "dissemblable" ? Pour être vraie, une parole de Jésus doit être simultanément "dissemblable" du judaïsme contemporain, et pourtant utiliser ses classifications et refléter la langue et le style araméens. Suite à ce dilemme, Mlle Hooker commente (p. 483) :

"En d'autres termes, des paroles authentiques ne doivent pas se retrouver dans le judaïsme (pour autant que nous puissions le connaître), mais doivent être telles qu'elles aient pu être dites à cette époque. Il est difficile d'appliquer simultanément ces critères apparamment contradictoires. Quand Perrin (pp. 164-75,

[1] *Op. cit.*, pp. 21, 31.
[2] Marshall, *TSFB* 53, p. 9.
[3] *Tradition*, p. 48, note 3.

197-8), par exemple, soutient que Jésus n'aurait pas pu utiliser le titre 'Fils de l'homme' parce que celui-ci n'existait pas dans le judaïsme de cette époque, il semble utiliser le second critère ; mais si, d'après lui, le titre avait existé, il l'aurait certainement éliminé par son application du critère de 'dissimilarité'."

Assurément, si une parole passe à travers un filet aussi fin, elle est authentique ! On ne peut manquer de se demander comment l'enseignement de Jésus a pu être si unique et pourtant n'avoir aucune influence sur les idées de l'église primitive. Jésus était-il dans un monde à part sans relation avec le judaïsme ou le christianisme ?

Alors que le critère de "dissimilarité" "peut produire un *minimum* assuré du point de vue critique, on ne peut pas dire qu'il produise un noyau historiquement adéquat."[4] En fait, il peut causer plus de distortion que de clarification.

b) *Le critère de cohérence*

Un deuxième critère généralement appliqué, qui suit directement le critère de "dissimilarité" est celui de cohérence.[5] Si une parole passe à travers le filet du critère de "dissimilarité", on la compare alors à d'autres paroles qui ont également passé le premier test avec succès, pour voir si elle est cohérente avec ce que Jésus a dit ou fait.[6] Son application sera certainement hautement subjective. Il est en effet difficile d'affirmer que Jésus a ou n'a pas pu penser telle ou telle chose.[7] On suppose qu'après l'établissement d'un noyau ferme d'*ipsissima verba*, d'autres ensembles peuvent être par comparaison identifiés soit comme cohérents (et authentiques), soit comme incohérents (et inauthentiques).[8] On doit garder à l'esprit l'éventualité suivante : ce qui nous semble cohérent (ou incohérent) a pu sembler l'inverse à la Palestine du premier siècle. De plus, "certaines paroles de Jésus, si elles sont authentiques, sont paradoxales, et ceci seul devrait suffir à nous

[4] R.S. Barbour, *Traditio-Historical Criticism of the Gospels*, (Londres, SPCK, 1972), p. 27.

[5] Ce critère inclurait les points (c), (d), (e), et (5) de Calvert.

[6] Cf. son application aux narrations de miracles par R.H. Fuller, *Interpreting the Miracles* (Londres, 1963).

[7] Calvert souligne (*op. cit.*, p. 212) que, si Matthieu semble refléter la destruction de Jérusalem, on admet que ce dire n'est pas de Jésus puisqu'il n'a pas predit l'avenir. Beasley-Murray (*A Commentary on Mark 13*, p. 7), remarque que la force de cet argument dépend de notre conception de la prédiction.

[8] C.E. Carlston, dans une tentative de poser un "critère positif de canonicité" dit qu'une parole, pour être vraie, ne doit pas seulement reflèter les conditions de la situation d'après Pâques, mais aussi bien cadrer avec l'exigence eschatologique fondamentale de repentance prêchée par Jésus. "A Positive Criterion for Authenticity ?" *Biblical Research* 7 (1962), pp. 33ss.

garder de juger en fonction de ce qui nous semble, à nous, cohérent".[9]

La possibilité d'une erreur est multipliée lorsqu'on *ajoute* le critère de cohérence à celui de "dissimilarité". Toute erreur résultant de l'application du critère de "dissimilarité" sera certainement renforcée par l'utilisation du deuxième critère. Comme le dit Mlle Hooker, "si le noyau des matériaux sur lequel nous édifions notre reconstitution de l'enseignement de Jésus est faux, l'ajout de matériaux apparamment compatibles avec ce noyau est susceptible de refléter les mêmes erreurs."[1] De plus, il est tout à fait possible qu'une image plus juste de Jésus soit éliminée parce qu'elle ne s'accorde pas avec une image faussée (résultant du critère de "dissimilarité"). Si l'argument déjà cité est correct, qui conclut que le critère de "dissimilarité" peut avoir pour résultat une image unique (mais pas du tout caractéristique) de Jésus, alors une image plus caractéristique pourrait être rejetée comme inauthentique parce qu'elle ne s'accorde pas avec l'image faussée. Il n'est donc pas surprenant que les critiques radicaux "aient du mal" à retrouver le Jésus historique.[2]

c) *Le critère de convergence*

Voici un critère plus positif : celui de l'attestation répétée. Quand différentes sources s'accordent sur une parole, l'ensemble de la tradition ajoute du poids à sa véracité. Moule, toutefois, nous met en garde : "La sélection s'opère souvent dans les traditions, et je ne vois aucune raison de rejeter une tradition, simplement parce qu'elle n'apparaît que dans un seul courant..."[3] Sir Edwyn Hoskyns et F.N. Davey ont fait la démonstration de ce principe.[4] Ils ont comparé les miracles, les paraboles et les aphorismes et conclu que l'idée messianique a filtré d'une manière égale dans ces différentes formes. Dans *Historical Tradition in the Fourth Gospel*,[5] C.H. Dodd compare les différents courants de tradition dans les synoptiques avec la tradition du quatrième évangile. A la suite de son investigation, il propose pour origine des traditions synoptiques et johanniques, une tradition primitive "non fixée". De plus, il pense qu'une grande partie de cette tradition de l'enseignement de Jésus est peut-être présente derrière les dialogues johanniques. Bien qu'il n'y ait pas dans les

[9] Hooker, *Christology*, p. 483.

[1] *Ibid.*

[2] F.F. Bruce propose (*Trad.* p. 55) que ce critère soit appliqué aux paroles ou actions attribuées à Jésus dans les écrits non canoniques (par ex. l'évangile de Thomas).

[3] Moule, *Phenomenon, op. cit.* p. 71.

[4] *L'Enigme du Nouveau Testament, op. cit.*

[5] C.H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, (Cambridge, 1963).

synoptiques de parallèle à la plupart de ces matériaux "non fixés", il affirme qu'on peut les y intégrer.

d) *Le critère linguistique*

Autre critère d'authenticité : l'authenticité d'une parole est confirmée si elle présente des araméismes et reflète des conditions palestiniennes.[6] Bien que ce critère soit généralement appliqué à un petit nombre de paroles formant un ensemble, T.W. Manson a tenté de prouver que l'ensemble du document était en araméen.[7] Dans son étude sur les paroles eucharistiques de Jésus, Jeremias a trouvé vingt sémitismes et conclut que le rapport de Marc est la forme la plus proche de l'araméen primitif utilisé lors de la Cène. On doit traiter ce test avec précaution à cause de nos incertitudes sur la nature exacte du langage parlé dans la Palestine du premier siècle.[8] Il est aussi possible que les araméismes aient pénétré dans les évangiles en raison de l'usage du grec dans la traduction des LXX et ainsi ne représentent pas la source araméenne originale.[9] On pourrait supposer que le mot ou les mots araméens exacts, tels que "Talitha koumi", "Ephphatha", "Eloi, Eloi, Lama Sabachtani" constituent certainement des paroles authentiques. Absolument pas, dit Nineham[1], l'évangéliste Marc désirait dans les deux premiers cas inclure une formule impressionnante, aux consonnances étrangères, afin de renforcer l'effet du miracle de guérison. En conséquence, l'inclusion des mots araméens avait un but incantatoire. Mais le fait que Marc donne la traduction détruit la valeur incantatoire du mot en langue étrangère. La valeur magique d'une incantation est liée à son mystère et non à sa clarté.[2]

e) *Pas de surnaturel ?*

Le critère peut-être le plus décisif et pourtant quasiment jamais avoué est celui du naturalisme. Perrin toutefois indique clairement qu'il aborde le texte avec cette présupposition :

"Pour les hommes du Nouveau Testament, par exemple, l'apparition des anges, les machinations des démons, l'ouverture des cieux pour faciliter la descente d'une colombe ou l'ascension d'un corps, sont des événements qui font partie des choses réelles aux-

[6] J. Jeremias, *La dernière Cène* (Paris, Cerf, 1972).

[7] T.W. Manson, *Sayings of Jesus*, pp. 18 ss, Cf. Matthew Black, *Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, p. 43.

[8] Cf. R.H. Gundry, "The Language Milieu of First-Century Palestine", *Journal of Biblical Literature*, 82 (1964), pp. 404-408.

[9] Sanders, *Tendencies of Synoptic Tradition*, pp. 194ss ; comparer avec Turner : "Second Thoughts : VII Papyrus Finds", *Expository Times*, 76, (1964).

[1] *St. Mark*, p. 162.

[2] Cf. aussi R.P.C. Hanson, "The Assessment of Motive in the Study of the Synoptic Gospels", *Modern Chuchman*, Vol. 9-10 (1965-67), p. 257.

quelles on peut s'attendre, alors que, de nos jours, l'apparition de telles choses nous conduirait à consulter un oculiste ou un psychiatre."[3]

Ainsi les paroles de Jésus qui annoncent sa Passion et sa Résurrection et la prédiction des insultes du peuple juif sont évidemment des "*vaticinia ex eventu*". Bultmann dit :
"Je ne m'arrêterai cependant pas aux prophéties de la Passion et de la Résurrection, dont on a depuis longtemps reconnu qu'elles sont des formations secondaires de la Communauté, à savoir : Mc 8.31 ; 9.31 ; 10.33 s. par. et leurs marcottes : Mc 9.9 (12b) ; 14.21, 41 ; Mt. 17.12 ; 26.2 ; Lc 17.25 ; 24.7."[4]

Les événements surnaturels sont catégoriquement déclarés comme n'arrivant pas et n'étant pas arrivés.[5]

C.S. Lewis nous rappelle ici que "le canon : si c'est miraculeux (ou prédictif), ce n'est pas historique, est un critère qu'ils imposent en étudiant les textes, et non une conclusion qui découle de leur étude. S'ils parlent d'autorité, l'autorité unie de tous les critiques bibliques du monde n'a ici aucune valeur. Ils parlent alors simplement en tant qu'hommes, évidemment influencés par (et peut-être insuffisamment critiques de) l'esprit de l'époque dans laquelle ils vivent."[6]

Marshall mentionne "l'argument selon lequel l'admission de la possibilité du surnaturel rendrait impossible l'étude historique, parce que la recherche de causes et d'effets rationnels serait continuellement menacée par l'intrusion de facteurs arbitraires dans le domaine historique" mais il le trouve faible.[7] Selon lui W. Pannenberg voit plus juste : "Tenter d'expliquer les apparitions pascales par une pure psychogénèse, comme étant le fruit de l'imagination des disciples, est une entreprise vouée à l'échec, parce que d'une part les données positives qui permettraient l'application de la notion psychiatrique de vision font défaut, et que d'autre part, on se heurte à des difficultés considérables dans l'état de la tradition ; mais il n'en est pas moins vrai que l'historien demeure tenu de reconstituer l'enchaînement historique des événements qui ont provoqué la naissance du christianisme. Les hypothèses qu'il peut faire intervenir dans cette étude *dépendent*

[3] Perrin, *What is Redaction Criticism ?* p. 72.

[4] *L'histoire de la tradition synoptique*, p. 194.

[5] Un livre de grande valeur sur le débat vieux d'un siècle à propos du miraculeux, est celui d'Ernst et Marie-Louise Keller, *Streit um die Wunder* (Gütersloh, 1968), tr. angl. : *Miracles in Dispute, A Continuing Debate* (Philadelphia, Fortress, 1969).

[6] C.S. Lewis, *Christian Reflections* (Grand Rapids, Eerdmans, 1971) p. 158. Voir aussi *Miracles* (Londres, Fontana Press, 1960). Cf. E.J. Carnell, *An Introduction to Christian Apologetics* (Grand Rapids, Eerdmans, 1948), spéc. pp. 243-276 : "The Problem of Miracles and Natural Law".

[7] I.H. Marshall, *Luke : Historian and Theologian* (Exeter, Paternoster Press, 1970), p. 30.

d'ailleurs de la manière dont il conçoit déjà le réel. Si l'historien se met à la tâche avec la conviction que "les morts ne ressuscitent pas", c'est une chose réglée d'avance que le Christ ne ressuscite pas non plus (cf. I Co. 15.16). Si, par contre, il faut reconnaître à l'attente apocalyptique un contenu de vérité par rapport à l'espérance de la résurrection, l'historien devra tenir compte aussi de cette possibilité pour reconstituer le cours des événements, pour autant que les données de la tradition ne suggèrent pas une autre explication. Or, ce n'est pas le cas, nous l'avons vu."[8]

Nous ne nous étendrons pas davantage sur cette question. Mentionnons simplement pour terminer que si l'on croit que les événements des évangiles ne peuvent être expliqués en termes purement naturels, il serait déraisonnable de rejeter la seule explication de la réalité qui rende compte de ces événements de manière adéquate.[9]

Une question de méthode

L'insistance de certains théologiens sur une méthode historique "profane" semble impliquer qu'ils connaissent et utilisent les méthodes et les critères des historiens profanes. En fait, il n'en est rien. En effet, beaucoup d'entre nous seraient heureux de voir la critique formiste et rédactionnelle adopter au moins les méthodes et les critères des historiens profanes. W. Gasque peut faire cette déclaration surprenante après une étude approfondie de la critique des Actes : "les conceptions récentes sont fondées davantage sur une tradition critique que sur une *étude attentive du texte-même des Actes dans le contexte historique du monde gréco-romain"*.[1] Il nous rappelle le fait bien connu que "ceux qu

[8] W. Pannenberg, *Esquisse d'une Christologie* (Paris, Cerf, 1974), pp. 113s. Nous soulignons.

[9] Marshall nous prévient (*Luke : Historian*... p. 32) qu'une conséquence inévitable de cette admission du surnaturel, c'est qu'une présentation chrétienne de l'histoire risque d'inclure des éléments qui ne seront pas universellement acceptables par tous les historiens (c'est-à-dire par les historiens qui travaillent dans le seul cadre des phénomènes naturels). "Cette objection doit être admise franchement. C'est là précisément une prétention chrétienne que d'affirmer que la réalité n'a pas de sens en dehors d'une interprétation chrétienne. Le chrétien est tout autant en droit de prétendre cela que le marxiste qui argumente en faveur de sa compréhension matérialiste de l'histoire." Il est bon de remarquer que les théologiens deviennent plus tolérants à l'égard du surnaturel, mais il faut souligner que cette plus grande tolérance est venue d'abord de la culture profane (cf. par exemple Peter L. Berger, *A Rumor of Angels : Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural,* New York, Doubleday, 1969). On peut cependant se demander si cette évolution reflète une ouverture croissante à l'Ecriture ou simplement l'ancienne acceptation des vieilles marottes du monde.

[1] W.W. Gasque, "The Historical Value of the Book of Acts : An Essay in the History of NT Criticism", *Evangelical Quarterly* 41 (2/1969), p. 87. Voir aussi *HOKHMA* No 6/1977, p. 12.

sont venus à l'étude du livre des Actes en partant de ce contexte historique plus large, sans les présuppositions d'une tradition particulière, ont quasiment tous été convaincus de la crédibilité essentielle des Actes comme source de l'histoire chrétienne primitive".[2]

La critique que R.M. Grant adresse à certains spécialistes américains du NT vaut également pour la tradition critique allemande prédominante : "Peu de spécialistes américains du NT fondent leur travail sur la philologie classique ou l'histoire gréco-romaine... Dans une mesure regrettable, ils se consacrent à des questions de méthodologie, comme si cela allait leur fournir une 'histoire instantanée'. Négligeant la réalité concrète des historiens anciens, des papyrus, des inscriptions, des pièces de monnaie et d'autres découvertes archéologiques, ils cherchent à faire avancer les recherches dans leur domaine en lisant des livres les uns des autres."[3]

R.P.C. Hanson montre que "la voie du scepticisme complet, ou presque, n'est pas celle qu'emprunte la science historique normale, même dans des situations très similaires à celles que nous présentent les matériaux évangéliques".[4] En comparant la méthode et les procédés des historiens de l'antiquité profane avec ceux de la critique "radicale" du NT, Hanson conclut : "Si un historien du monde antique appliquait de tels procédés à la vie de Socrate (qui, après tout, n'a pas laissé plus de livres écrits que Jésus) ou de ces deux personnages du IIe siècle décrits dans les chroniques de Lucien : Alexandre le faux prophète et Peregrinus, il serait considéré par ses collègues historiens comme excentrique, voire risible."[5] Les historiens de l'antiquité sont en effet ébahis par les conclusions auxquelles certains spécialistes du NT parviennent. L'un d'entre eux déclare : "Il est étonnant de constater qu'alors que les historiens gréco-romains sont de plus en plus confiants, l'étude des récits évangéliques (qui s'applique à des documents non moins prometteurs) a pris au XXe siècle une tournure si pessimiste ; et ceci au point que ses représentants les plus avancés maintiennent... que le Christ historique ne peut pas être connu et que l'histoire de sa mission ne peut être écrite. Ceci apparait très curieux lorsqu'on compare ce cas avec le contemporain le mieux connu de Jésus et qui, comme lui, est un personnage sur lequel nous avons passablement de documents : Tibère César."[6]

[2] *Ibid.* Cf. ses articles dans *HOKHMA* Nos 3/76 et 6/77.

[3] R.M. Grant, *Journal of Biblical Literature* 87 (1968), p. 48.

[4] "The Enterprise of Emancipating Christian Belief from History", *Vindications*, p. 41.

[5] *Ibid.*

[6] A.N. Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the NT* (1963), p. 187.

Pour conclure cette discussion de l'application aux matériau évangéliques des méthodes et des critères de l'histoire profan citons encore Hanson : "Jésus a effectivement prononcé les mo araméens qui lui sont attribués et passé par le village insignifia de Bethphagé... En fin de compte, il faut que le bon sens déchi le rideau spéculatif en insistant sur le fait suivant : prétendre qu Jésus a suscité un flot extraordinaire d'interprétations de se paroles et de ses actes chez des douzaines, voire des centaines, d personnes durant sa vie terrestre et immédiatement après — matériaux interprétés qui ont été rassemblés par trois écrivai quelques décades après sa mort — mais prétendre en même temp que ces riches matériaux ne nous fournissent aucune base sû qui nous permettent de reconstituer son enseignement et s carrière, tout ceci est si absurde, si improbable et *si contraire à méthode et aux principes historiques ordinaires que c'est im possible.*"[7]

Pour une nouvelle approche

Si on peut prouver que les affirmations et la méthode adopté par Perrin *et al.* sont sans base solide, il est normal d'adopter u méthode exempte de ces défauts. C. Colpe exprime certaineme la meilleure approche : ce n'est pas l'authenticité, ma l'inauthenticité des paroles attribuées à Jésus qu'il faut prouver C'est à ceux qui nient la crédibilité de la tradition de prouve leurs dires. Une telle position permet une investigation critiq complète des matériaux évangéliques, sans les soumettre à d tests qui ont un préjugé contre eux.

Pour faire un pas de plus dans la discussion, posons-nous l question : pourquoi, en fin de compte, l'histoire est-elle im portante ? Pour beaucoup, elle ne l'est pas : "Il n'est plus évide que le Jésus historique soit en fait le sujet de l'intérêt primordi de la foi chrétienne, et on ne peut plus affirmer que l'aspec principal de la foi soit de suivre les préceptes, encouragements e défis de l'enseignement de ce Jésus."[9]

Paul Minear commente cette déclaration de Perrin de la faço suivante : "Pour l'exprimer d'une manière plus brutale, je croi que Perrin estime impossible de re-découvrir les commande ments de Christ, et même si c'était possible, le croyant ne sera pas obligé de leur obéir. De plus, je crois qu'il parle ici pour l grande majorité des biblistes."[1]

[7] Hanson, *Modern Churchman*, p. 261. Des œuvres telles *History a Christian Apologetics* de T.A. Roberts, méritent l'attention, pour la questio qui nous préoccupe.

[8] Kittel-Friedrich, *TWNT*, VIII, p. 437.

[9] Perrin, *Rediscovering*, p. 208, cité par Paul S. Minear, *Commands Christ* (New York, Abingdon Press, 1972), p. 16.

[1] Minear, *Ibid.*, p. 16.

Notons qu'au moment même où l'historien met en question l'historicité de nombreux récits évangéliques, l'apologète semble faire de l'historicité le support principal de sa construction.[2]

On a toutefois montré que Nineham avait tort de dire que c'est *l'historien* qui met en question l'historicité des récits bibliques. Ce n'est pas l'historien qui fait cela. Il a aujourd'hui une idée beaucoup plus positive des matériaux que la plupart des historiens d'il y a 40 ans. C'est la critique formiste et rédactionnelle qui se lance dans cette sorte d'activités. Il s'agit en fait d'une école bien particulière, qui ignore le travail des recherches classiques, anciennes et "historico-bibliques". En outre, elle aborde les matériaux avec un préjugé qui rendrait pratiquement impossibles d'autres conclusions.

Les évangiles furent écrits avec l'intention de donner aux Eglises une présentation fiable de la tradition historique sur Jésus (Luc 1. 1-4 ; Jn 20. 30 et 31 ; I Jn 1. 1-4). Nous avons besoin de l'histoire pour les mêmes raisons que l'Eglise primitive. Si notre foi est fondée sur un événement ou une série d'événements de la vie d'un personnage historique, nous avons une norme de foi, un frein contre le syncrétisme, la spéculation et le développement d'une religion chrétienne qui irait dans une direction qui la rendrait ultimément méconnaissable. Sans le Jésus historique, le Jésus de la foi de l'Eglise devient un feu follet. On a souligné que la différence entre un "événement-Marie" ou un "événement Joseph Smith" ou un "événement Mme Mary Baker Eddy", doit être une différence de contenu.

Si les suppositions et la méthode des critiques sont justifiées, nous devons concéder que nous ne connaissons en fait que très peu de Jésus de Nazareth et nous devrions abandonner la revendication d'une base historique à la religion chrétienne. Si la critique rédactionnelle est correcte, le christianisme est en réalité une religion à mystère et offre une expérience avec Dieu fondée au mieux sur un point d'interrogation historique et au pire sur un mythe. Le christianisme est-il fondé sur "une buée, une béance, un vide, une énigme" ? Il vaut la peine de citer l'évaluation du Professeur Turner : "Certaines présentations de Jésus rendent virtuellement incompréhensible l'acharnement de ses adversaires à le faire crucifier ; elles ne permettent pas non plus de comprendre pourquoi l'Eglise chrétienne est venue au jour, ni pourquoi elle continue d'exister."[3]

Après tout ce que nous avons reproché à la critique formiste et rédactionnelle, il est important de relever que c'est davantage *la pratique* de ces méthodes, plutôt que leurs principes généraux, qui est négative. Leurs adeptes ont peut-être cherché à prouver

[2] Nineham, *The Church's Use of the Bible* (1963), p. 158, cité dans *Vindications*, p. 94.

[3] *Historicity and the Gospel*, p. 55.

trop de choses. Chaque critique rédactionnel imagine un *Sitz i*
Leben différent, ce qui aboutit à des résultats contradictoires.

La plus grande contribution de la critique rédactionnelle e probablement de prendre au sérieux le fait que les évangélist cherchaient à peindre un certain portrait de Jésus. On peut don utiliser la critique rédactionnelle positivement.[4] C'est le cas, pa exemple, des ouvrages d'Ellis,[5], Gundry,[6], Hare,[7] Hooker,[8] Marshall.[9]

Le plaidoyer contre la valeur historique des évangiles n'est pa convaincant. Les critiques "radicaux" ne parviennent pas à d conclusions solides. Ceux qui rejettent les allégations de ces cri tiques doivent maintenant poursuivre leurs travaux pour montr que, lorsqu'on analyse les évangiles dans une perspective diff rente, on aboutit à des conclusions qui rendent mieux justice au données en question.*

[4] Voir les articles de R.T. France dans *HOKHMA* N° 8/78, pp. 25-38 ; N 9/78, pp. 8-16.

[5] E.E. Ellis, *The Gospel of Luke* (New Century Bible, Londres ²1974).

[6] R.H. Gundry *The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gosp* (Leiden, 1967).

[7] D.R.A. Hare, *The Theme of Jewish Persecution of Christians in th Gospel according to Matthew* (Cambridge, 1967).

[8] M.D. Hooker, *The Son of Man in Mark* (Londres 1967).

[9] I.H. Marshall, *Luke : Historian and Theologian* (*op.cit.*, 1970) et *Th Gospel of Luke* (Exeter, Paternoster Press, 1978).

* Cet article a été traduit de l'anglais par Marie-Christine de Jong.

Le théologien devant sa Bible

Lettre ouverte aux étudiants en théologie

Vous bondissez peut-être déjà à la seule lecture de ce titre. "Typiquement piétiste !" pensez-vous. C'est le "sa" qui vous gêne... Parler du théologien devant *la* Bible, quel excellent sujet pour un mémoire de dogmatique : on pourrait écrire mille pages sur l'emploi de la Bible par nombre de grands hommes. Et ce serait passionnant ! Parler du théologien devant *sa* Bible, voilà un tout autre sujet beaucoup plus modeste mais non moins important : vous et moi devant la Bible.

L'analyse d'une miche de pain ne nourrit pas son homme... pas plus que la manipulation d'H_2O ne le désaltère ! Or, en tant que théologiens, notre privilège, mais aussi notre devoir (et parfois notre souffrance) consistent à vivre ces deux dimensions : analyser *et* se nourrir, étudier *et* s'abreuver de l'Ecriture.

Reconnaissez que la méditation personnelle de la Bible n'est pas une invention piétiste ! Combien de moines, de prêtres, de pasteurs et de fidèles s'y sont adonnés au cours des siècles ? Pourquoi pas nous ?

Devenus d'un jour à l'autre des professionnels de la Bible, notre méditation s'en ressent tôt ou tard. Pour certains, c'est même une crise redoutable. Voilà ce qui me pousse à prendre la plume. Nos études nous rendent attentifs à la dimension historique et littéraire des textes, à leur contexte extra-biblique ; en un mot à leur caractère humain. Nous ne pouvons plus considérer la Bible simplement comme un réservoir de versets édifiants qu'on peut extraire du contexte et avaler comme une potion fortifiante chaque matin. Nous ne pouvons plus nous approprier sans autre certaines promesses que notre esprit exégétique naissant replace dans leur contexte véritable, qui n'a rien à voir (apparemment en tout cas !) avec notre situation. La découverte de l'humanité de l'Ecriture se présente donc tout d'abord comme un problème. Nous ne pouvons plus lire la Bible comme auparavant. Nous perdons notre naïveté : notre méditation devient difficile, nous nous desséchons...

Confrontés à cette difficulté, nous adoptons l'une ou l'autre d
ces trois attitudes (je reste schématique, pardonnez-moi !) :
— certains font tous leurs efforts pour garder bien distinctes l
lecture exégétique qu'ils pratiquent à la Faculté et la lectur
"naïve" qu'ils réservent à leur méditation personnelle ;
— d'autres en viennent à considérer la Bible comme un manue
de théologie, un peu plus ancien et fondamental certes, mais san
plus. C'est le recueil des opinions théologiques de Marc, Paul
Luc ou J ... et le terrain des discussions théologiques ;
— d'autres encore cherchent à intégrer la découverte de l'huma
nité de la Bible dans leur méditation.

Vous flairez sans peine que mes préférences vont à cette der
nière attitude ! C'est donc cette démarche que je vais tenter d'es
quisser à grands traits. Elle se caractérise, me semble-t-il, pa
trois prises de conscience.

1. Prendre conscience de la valeur positive de cette découverte

Découvrir que les "saintes Ecritures" sont humaines n'est pa
forcément une impiété... ! mais la reconnaissance d'une réalité
Dieu s'est révélé dans l'histoire d'un peuple, à des hommes et pa
des hommes. C'est donc en comprenant le mieux possible ce qu
ces hommes ont voulu nous communiquer par leurs écrits qu
nous comprendrons le mieux ce que Dieu veut nous communi
quer.

Dès que nous prenons conscience de ceci, l'exégèse revêt un
finalité extraordinaire : découvrir ce que Dieu a voulu nous dir
par ses messagers. Elle ne s'inscrit plus en opposition à la médi
tation. Au contraire, elle vient la nourrir en donnant un relie
nouveau aux textes que nous croyions si bien connaître ; ell
nous en fait saisir les nuances, les points forts, les richesse
comme les difficultés. Elle nous rend sensibles à leur context
historique et littéraire. Bref, bien conduite, l'exégèse est non
seulement la marche d'approche de la méditation mais la bousso
le indispensable à toute actualisation et le correctif nécessaire
tout illuminisme.

Devant le nombre de prédications qui se servent du texte bibli
que comme d'un tremplin à pensées édifiantes, moralistes ou ré
volutionnaires (selon les cas !), on ne saurait trop insister su
l'importance d'une lecture attentive de l'Ecriture. Le drame, c'es
de se borner à une lecture exégétique alors que le parcours n'es
pas terminé...

2. Prendre conscience de la finalité de la Bible

Dans ses controverses avec les Juifs, Jésus laisse entrevoir la finalité des Ecritures : "vous scrutez les Ecritures parce que vous pensez acquérir par elles la vie éternelle : ce sont elles qui rendent témoignage à mon sujet. Et vous ne voulez pas venir à moi pour avoir la vie éternelle" (Jn 5. 39-40). Si les Ecritures ne sont pas une fin en soi mais un témoignage au Christ et une invitation à venir à lui, comment pourrions-nous nous borner à *expliquer* ces textes ? Et pourtant... nous ressemblons souvent à des promeneurs égarés qui passeraient leur temps à examiner un panneau indicateur (les uns admiratifs, les autres critiques !) au lieu de suivre la route qu'il indique. "Et vous ne voulez pas venir à moi pour avoir la vie..." Non ! La motivation explicite et constamment renouvelée de toute lecture de la Bible devrait être — osons le dire dans nos Facultés — de connaître le Christ, de l'aimer, de chercher à comprendre sa volonté pour mieux le suivre. Voilà ce qui distingue fondamentalement l'exégète chrétien du critique littéraire ordinaire. Il travaille *ek pisteôs eis pistin,* et non *eis gnôsin !*

3. Prendre conscience du ministère du Saint-Esprit

La Bible n'est pas un livre comme les autres ! Ses auteurs prétendent non seulement parler *de* Dieu mais *de la part de* Dieu. "Ainsi parle le SEIGNEUR !" Cette révélation n'est cependant pas accessible de plain-pied, indépendamment du ministère de l'Esprit. Non pas que la Bible ait à "devenir" ce qu'elle n'aurait pas été, à revêtir quelque sens ésotérique supplémentaire, pour que Dieu parle par elle ; c'est nous, les auditeurs, les lecteurs, qui avons à "devenir" des récepteurs véritables ; c'est en nous que quelque chose doit se passer (cf. 2 Co. 3. 14-16) pour que la Bible "devienne pour nous" ce qu'elle est par la grâce de Dieu : sa Parole.

En général, nous reconnaissons la nécessité de l'intervention de l'Esprit pour que les non croyants saisissent et soient saisis par l'Evangile. Mais nous avons tendance à oublier que cette "illumination" reste indispensable tout au long de notre vie chrétienne. Nous la considérons souvent comme un gadget inutile au théologien ou, à l'inverse, comme une expérience glorieuse réservée à quelques initiés. C'est pourtant à des croyants comme

vous et moi que Paul écrit : "que le Dieu de notre Seigneur Jésus-Christ, le Père à qui appartient la gloire, vous donne un esprit de sagesse qui vous le révèle et vous le fasse vraiment connaître qu'il illumine les yeux de votre cœur pour que vous sachiez quelle espérance vous donne son appel, quelle est la richesse de sa gloire, de l'héritage qu'il vous fait partager avec les saints, quelle immense puissance il a déployée en notre faveur, à nous les croyants..." (Eph. 1. 17-19 TOB). Les Ephésiens possédaient certainement bon nombre de notions concernant "l'espérance" la "gloire" ou la "puissance" de Dieu. Paul prie cependant pour que Dieu leur donne de saisir "vraiment" de quoi il s'agit, pour que leurs concepts prennent vie. C'est là le couronnement de l'exégèse, ce à quoi nous devrions aspirer de tout notre être.

L'exégèse nous apprend à écouter, l'Esprit nous donne d'entendre ! L'exégèse nous apprend par exemple que nous sommes enfants de Dieu, l'Esprit l'atteste à notre esprit et nous pousse à crier "Abba" ! (Ro 8. 15 s.). Il y a à la fois une parfaite continuité et un monde de différence entre ces deux dimensions. C'est le ministère de l'Esprit qui nous permet de passer de l'une à l'autre. C'est Lui qui "nous fait connaître les choses que Dieu nous a données dans sa grâce" (1 Co. 2. 12) ; c'est Lui qui nous "fortifie puissamment" en sorte que Christ habite dans nos cœurs par la foi et que nous comprenions les dimensions de son amour (Eph. 3. 14-19) ; c'est Lui encore qui renouvelle nos intelligences pour que nous discernions la volonté de Dieu (Ro. 12. 2).

Malheureusement — ou heureusement ! — je ne connais pas de recette qui garantisse cette action du Saint-Esprit. Mais il est une attitude qui nous y ouvre. Elle a mille facettes, dont l'humilité, l'attente ardente et confiante... et le cri : viens, Esprit Créateur ! Donne-nous de t'entendre pour que notre théologie soit source d'eau, parole vivifiante !

*
* *

Une lettre ouverte relève d'un genre littéraire particulier. Elle n'a ni les prétentions académiques d'un article théologique, ni la virulence d'un pamphlet, mais elle peut se permettre un brin d'interpellation : que cherchez vous d'abord dans vos études ? la respectabilité académique ou la fidélité au Christ ? Quelle place occupent la méditation et la prière dans votre échelle de valeur et votre emploi du temps ? Oserais-je aller jusqu'à vous demander combien d'entre vous ont jamais lu la Bible en entier ?

Ne vous laissez pas enfermer dans une fausse opposition entre l'étude et la méditation, entre l'intelligence et la foi, entre la réflexion théologique et l'action du Saint-Esprit. Etudiez *et* méditez. Méditez *et* étudiez. Méditez en étudiant. Réflechissez en méditant...

Ma conclusion est simple : aspirons de toutes nos forces à une méditation de l'Ecriture qui soit nourrie par l'exégèse, centrée sur le Christ et vivifiée par l'Esprit, à la gloire du Père. Cette méditation alimentera tant notre action que notre adoration ou notre réflexion, car elle puise près du courant d'eau les ressources indispensables à notre vie comme à notre action, à notre feuillage comme à notre fruit, pour rejoindre l'image du Psaume 1.

Voilà ce que j'avais à cœur de vous dire au moment de quitter vos rangs pour entrer dans l'aventure pastorale. Ne m'en voulez pas trop... et croyez à mon amitié sincère en Christ.

Gérard Pella

P.S. Mettons encore deux points sur les i ! Loin de moi la pensée que le théologien soit le seul à pouvoir méditer l'Ecriture avec profit ou que la méditation *individuelle* soit la seule écoute valable de la Parole de Dieu... mais il me semblait bon de considérer une fois le *théologien* devant *sa* Bible.

L'Evangile comme révélation universelle

A propos de Calvin et de Barth

Dans son article sur "Calvin et Barth"[1], Jean-Marc Daumas a présenté la théologie de Karl Barth comme une théologie "dramatique", de la rupture, où Dieu n'intervient qu'à l'encontre de l'homme, dans les éclairs de sa grâce. Cette image ne correspond pas à la pensée qui s'exprime dans les derniers volumes de la *Dogmatique*, et c'est pourquoi je désire la compléter.

Il est vrai que la théologie barthienne est née dans le mouvement de la théologie dialectique : théologie du dialogue de Dieu avec l'homme, mais aussi de la différence qualitative absolue du temps et de l'éternité et de l'opposition radicale du péché et de la grâce. Comme le dit J.M. Daumas, elle possède une articulation, un "motif intégrateur" *binaire*, qui s'exprime par exemple dans le couple *péché-grâce*[2]. L'événement intégrateur qui ordonne tous ces couples de termes autour de leur centre est la vie, la mort et la résurrection de Jésus-Christ ; c'est l'événement de la *réconciliation* entre Dieu et les hommes.

A la différence de Barth, la théologie de Calvin se développe selon le schéma historique traditionnel, *ternaire* : création — chute — rédemption. Daumas montre que la révélation générale est à la création ce que la révélation spéciale est à la rédemption : la manifestation de la gloire de Dieu aux bénéficiaires de son action.

Dans cette approche "structurale" des deux œuvres théologiques, il est capital de saisir la *fonction* qui revient à la doctrine de la révélation générale dans l'édifice de la théologie calvinienne. C'est pourquoi, après avoir souligné l'insistance avec laquelle Karl Barth se réfère à Calvin en ce qui concerne la connaissance de Dieu, nous montrerons quel *renversement* fondamental [...]

[1] Jean-Marc DAUMAS, "Calvin et Barth. Débat à propos de la révélation générale", *Hokhma* 11, 1979, p. 64-80. Cf. également le *mémoire* de maîtrise de l'auteur, signalé au début de son article.

[2] Plutôt que nature-grâce, terminologie catholique. La "nature" n'est pas une catégorie théologique pour Barth.

passage d'une structure ternaire à une structure binaire fait subir à la doctrine de la révélation générale chez Barth.

1. "La révélation de Dieu, c'est Jésus-Christ !" Cette affirmation lapidaire de Karl Barth constitue le fil conducteur de toute son œuvre.[3] Elle rattache d'emblée la révélation à l'événement particulier de la *réconciliation* et lie la connaissance de Dieu à la foi en Jésus-Christ. A ce propos, Barth aime à citer la formule de Calvin : "*omnis recta cognitio Dei ab oboedientia nascitur*", tout ce que nous avons à connaître de Dieu "est engendré d'obéissance"[4].

Ayant défini la révélation comme révélation de la réconciliation, Barth ne connaît pas de révélation "générale" propre à l'œuvre de la création. La création est elle-même déjà ordonnée à la volonté réconciliatrice de Dieu et à l'histoire de l'alliance : *creatio est gratia.*[5] Sur ce point, c'est à nouveau chez Calvin que Barth trouve "le témoignage le plus fort de la tradition théologique", dans la préface au *Commentaire de la Genèse :* "c'est en vain qu'on cherche Dieu par la conduite des choses visibles, et il ne nous reste qu'à aller droit à Christ. Il s'ensuit donc qu'il ne faut pas commencer par les éléments de ce monde mais par l'Evangile."[6]

Barth n'ignore cependant pas que Calvin se réfère abondamment à une connaissance "naturelle" de Dieu[7] : "tous les deux (Luther et Calvin) admettaient, avec la scolastique, l'existence d'un droit naturel inné chez l'homme et, sur cette base, celle d'une certaine connaissance préalable à la foi. Pourtant, il faut dire aussitôt qu'en pratique ils n'ont jamais fait un usage systématique de cette doctrine". Son attitude envers le Réformateur varie entre l'interprétation "en meilleure part" et le reproche d'une certaine inconséquence. Pour l'essentiel cependant, Barth se situe résolument dans la ligne de Calvin, pour qui "le fondement objectif de la connaissance de Dieu... demeure en fait caché à l'homme naturel à cause de la chute"[8]. La connaissance de Dieu inscrite en l'homme n'a donc pas de réalité positive. C'est aussi ce qu'affirme Daumas : "la révélation générale que Calvin re-

3 Cf. Karl BARTH, *Dogmatique,* I/2* (3), p. 1 ; I/2***(5), p. 417 ; IV/3*(23), p. 1 et 7.

4 Jean CALVIN, *Institution de la religion chrétienne,* I 6, 2. Cf. BARTH, *op. cit.,* I/1*(1), p. 17 ; II/1*(6), p. 26 ; IV/1***(19), p. 128.

5 On connaît la formule de Barth : la création est le fondement externe de l'alliance, celle-ci étant le fondement interne de la création (III/1*(10), p. 104 et 247 ; IV/3*(23), p. 149, 178).

6 CALVIN, *Commentaires sur l'Ancien Testament,* I, Genève, Labor et Fides, 1961, p. 20. Cf. BARTH, III/1*(10), p. 32-33.

7 *Dogmatique,* I/2**(4), p. 55 ; 75-77 ; II/1*(6), p. 26 ; III/2*(11), p. 198-202 ; IV/1*(17), p. 11-12. Citation : I/2***(5), p. 328.

8 *Ibid.,* II/1*(6), p. 26.

connaît n'(a) d'autre rôle que de condamner sans appel l'homme déchu, le rendant inexcusable."[9]

2. Indépendamment de la rédemption, la révélation générale ne joue donc qu'un rôle purement *négatif* dans le "commerce" entre Dieu et les hommes : les hommes sont coupables de n'avoir pas saisi cette occasion de connaître Dieu. Cependant, la portée *universelle* de cette révélation dans la création lui confère une *fonction dogmatique* cardinale : elle permet à Calvin d'affirmer que *tous* les hommes ont besoin de salut.[1] En d'autres termes, la révélation spéciale — de la rédemption en Jésus-Christ — concerne tous les hommes, puisque tous sont coupables d'avoir ignoré la révélation générale. Bien plus, "il faut la révélation spéciale... pour retrouver, *a posteriori,* dans la révélation générale le message du vrai Dieu."[2]

3. La nécessité de partir de la révélation en Jésus-Christ pour lire la révélation "générale" dans la création est à l'origine du *renversement fondamental* que Barth a fait subir à la doctrine calvinienne de la double révélation. En vertu de ce renversement, la question des manifestations de Dieu dans la création se trouve traitée dans le cadre de la doctrine de la réconciliation et dans une perspective eschatologique.[3] Elle est mise au service de la proclamation du salut, et non plus de la condamnation. Mais surtout, il résulte de ce renversement de l'ordre des raisons que *la portée universelle de l'Evangile ne repose plus chez Barth sur le caractère irréfutable de la culpabilité des hommes, mais sur la grâce souveraine de Dieu qui veut réconcilier tous les hommes avec lui.*[4]

Pour montrer de quelle manière l'événement de la réconciliation interpelle tous les hommes, Barth recourt à la doctrine du ministère *prophétique* de Jésus-Christ, que Calvin a remis en va-

[9] DAUMAS, *art. cit.,* p. 67. Cf. *mémoire,* p. 29 : "Cette connaissance est suffisante pour condamner, non pour rétablir. Il faut un 'remède', la révélation spéciale."

[1] Ainsi DAUMAS, *mémoire,* p. 28 : "Cette ire de Dieu est manifestement du domaine de la révélation générale. (...) Elle pousse les hommes à rechercher ses causes et à ressentir la nécessité d'un salut."

[2] DAUMAS, *art. cit.,* p. 67. C'est ici que je ne comprends plus : Daumas souligne par deux fois dans son article (p. 64-65 et 67) le caractère 'a posteriori' de la connaissance de Dieu par la révélation générale chez Calvin. Pourtant, cela ne l'empêche pas, en conclusion, d'écarter *pour la même raison* et d'un revers de main la position développée par Karl Barth à ce sujet de 1940 à 1959 (19 ans pendant lesquels ont paru 9 des 12 tomes que compte la *Dogmatique* !) : "A partir de 1940, il (Barth) refait place à l'apologétique en la récupérant, par un usage dialectiquement habile, "après coup", après Jésus-Christ" (p. 79). *A posteriori* ne signifie-t-il pas en français "après coup" ? Dans ce cas, habile ou pas, Barth n'a fait que suivre Calvin !

[3] Cf. BARTH, *Dogmatique,* IV/3*(23), p. 146-179, à l'enseigne de la création comme *theatrum gloriae Dei* (Calvin).

[4] A propos de cet "universalisme christologique" de Barth, cf. Eberhard

leur. "Il a été messager et ambassadeur souverain de Dieu son père pour exposer pleinement la volonté de celui-ci *au monde*", déclare-t-il dans son *Catéchisme*.[5] Dans le même sens, Barth s'interroge sur la manière dont Jésus-Christ est la lumière qui rayonne dans le *monde* et éclaire *tous* les hommes.[6]

Le ministère prophétique du Christ consiste à faire connaître au monde la réconciliation comme étant l'œuvre de la *grâce souveraine* de Dieu envers les hommes. La vie de Jésus-Christ témoigne en effet de la sollicitude de Dieu pour l'homme et de la liberté qu'elle suscite chez lui. Elle apparaît dans l'histoire humaine comme la réalité de la vie réconciliée que Dieu leur *offre* de vivre avec lui. "Vivre comme homme signifie" donc "vivre dans le voisinage de l'être unique qu'est Jésus-Christ".[7]

4. Cette réorientation de la doctrine de la "révélation générale" a des conséquences pour l'annonce de l'Evangile, qui est, pour Daumas comme pour moi, le véritable enjeu de ce débat.[8] Le "message chrétien que nous devons à tout homme" est-il vraiment "d'abord un appel à une prise de conscience de (son) état de perdition",[9] ou est-il d'emblée la joyeuse proclamation de l'amour inconditionnel de Dieu pour lui ?

Je ne crois pas que la tâche de l'évangélisation soit de faire peser sur ses destinataires le poids de leur condamnation *avant* de leur parler du pardon offert en Jésus-Christ. Notre situation de pécheurs ne nous *oblige* pas à croire en Dieu. C'est sa grâce qui nous "oblige" envers lui : que Dieu nous aime en nous laissant libres de répondre à cet amour, voilà qui nous fait découvrir notre ingratitude et notre opposition à lui, notre péché.

Nous ne sommes pas obligés de croire. Dieu préfère nous gagner à la foi en nous "faisant envie". L'Evangile est tout rempli de ces récits et de ces paraboles qui éveillent en nous des désirs encore insoupçonnés, en les rendant réalisables. Et il passe un tel souffle de liberté dans la vie de Jésus qu'il nous donne envie de partir avec lui, de le suivre.

N'est-ce pas en cela que réside la force de la Bonne Nouvelle ? Nous laissons le lecteur juger de sa propre expérience.

Jean-Philippe Bujard
Tübingen

JUENGEL "...Keine Menschenlosigkeit Gottes... Zur Theologie Karl Barths zwischen Theismus und Atheismus", *Evangelische Theologie* 31 (1971), p. 376-390.

[5] CALVIN, *Le Catéchisme de Genève* (1542), question 39 (c'est Barth qui souligne). Cf. BARTH, *Dogmatique*, IV/3*(23), p. 17 ; IV/3***(25), p. 96.

[6] Cf. *Dogmatique*, IV/3*(23), p. 13-18 sur le ministère prophétique de Jésus-Christ chez Calvin ; p. 39-179 sur "la lumière de la vie".

[7] *Ibid.*, p. 42.

[8] Cf. DAUMAS, *mémoire*, p. 14, l'origine de sa problématique.

[9] DAUMAS, *art. cit.*, p. 77.

Réponse à J.-Ph. Bujard :

Merci d'avoir pris la plume pour me faire part de vos réflexions. Sans souscrire pleinement à votre propension à minimiser les différences entre Calvin et Barth, je reconnais que, la pensée du théologien de Bâle ayant évolué, j'ai dû choisir un moment de son œuvre, celui de la maturité, pour le comparer à la pensée calvinienne (cf. mon mémoire pp. 38s.) L'essentiel de ce qui semble faire problème entre nous, c'est que vous semblez préférer la présentation barthienne alors que mes préférences vont, pour des raisons exégétiques, aux conceptions de Calvin ; mais cela ferait l'objet d'une volumineuse correspondance !

Je vous remercie d'avoir souligné que l'annonce de l'Evangile est l'enjeu principal de notre débat. Je regrette que certaines de mes affirmations aient pu laisser croire que, dans la proclamation de la Bonne Nouvelle, nous ayons d'abord à écraser les pécheurs. Il me semble au contraire que "le message chrétien que nous devons à tout homme" est *à la fois* — à l'image du ministère de Jésus — mise en évidence du péché de l'homme et de la grâce de Dieu. Je craindrais qu'une annonce trop unilatérale de l'amour de Dieu laisse dans l'ombre l'état réel du monde et du pécheur et dispense l'homme d'une véritable conversion.

Jean-Marc Daumas

Qui est Jésus?

Le débat christologique moderne

L'Association Européenne des Théologiens Evangéliques annonce son troisième Congrès Européen, qui aura lieu du 25 au 29 août 1980.

Le Comité de travail chargé de préparer ce Congrès a choisi pour thème général la question : *QUI EST JESUS ?* Nul n'ignore que, ces dernières années, la doctrine christologique est revenue au centre des discussions théologiques. Sous bien des aspects, notre époque ressemble aux premiers siècles de l'Eglise chrétienne, marqués par les grands débats christologiques qui ont donné lieu aux symboles des Conciles de Nicée (325), Constantinople (381), Ephèse (431) et Chalcédoine (451). On repose aujourd'hui la question : qui est Jésus ? et de nombreux théologiens de renom de notre époque estiment que les réponses classiques sont inadéquates et nous invitent à chercher et à donner de nouvelles réponses. Les théologiens évangéliques sont bien entendu profondément intéressés par ce débat. Ils croient que Jésus est le Fils de Dieu, qui est "descendu des cieux pour nous et notre salut" (symbole de Nicée), mais ils ne peuvent éviter les questions soulevées par le débat christologique actuel. Le Comité de travail est d'avis qu'il est impératif, pour des théologiens évangéliques, d'étudier ces questions soigneusement, tant du point de vue biblique que systématique et historique, de façon à pouvoir répondre à tous ceux qui leur demandent raison de l'espérance qui est en eux.

Le congrès se déroulera en deux temps. Pendant les *quatre sessions plénières,* qui auront lieu au début de la semaine, nous entendrons et discuterons les exposés principaux, consacrés aux sujets suivants :

I. *Le débat christologique actuel*
II. *La base biblique de la confession de la divinité de Jésus*
III. *La définition de Chalcédoine est-elle encore suffisante aujourd'hui ?*
IV. *Les incidences des christologies différentes sur l'œuvre du Christ.*

La seconde partie du congrès se vivra par *ateliers* consacrés des aspects particuliers de la question. Ils auront lieu pendant l deuxième moitié de la semaine et seront introduits chacun par u exposé substantiel. Les participants pourront choisir l'un des su jets ci-dessous :

1. Jésus se considérait-il comme le Messie ?
2. Le Jésus historique est-il important pour notre foi ?
3. Quelle est l'importance de la résurrection pour la christolo gie ?
4. Peut-on parler du "Dieu crucifié" (Moltmann et Jüngel) ?
5. La conception marxiste de Jésus.
6. Jésus dans la théologie de la libération.
7. Comment prêcher Jésus comme Fils de Dieu à l'homme mo derne, lui qui ne croit même pas en Dieu ?

En outre, le Comité de travail a demandé à John Stott, qu présidera le Congrès, de donner trois *études bibliques* les mardi mercredi et jeudi matin. Le mercredi soir sera consacré aux *grou pes de spécialistes,* où se retrouvent par discipline les exégètes les historiens, les systématiciens et les spécialistes en théologi pratique. Dans chaque groupe, quelqu'un sera chargé de présen ter un compte-rendu des problèmes cruciaux du domaine e question, en guise d'introduction à la discussion.

Pour l'instant, les noms des orateurs ne sont pas encore con nus mais le Comité de travail fera tout son possible pour s'assu rer la participation de théologiens compétents. La liste des sujet devrait suffire pour vous mettre en appétit ! Il est conseillé d s'inscrire dès que possible car nous estimons que le congrès n devrait pas dépasser un certain nombre de participants, de faço à permettre un discussion vraiment fructueuse.

Pour tous renseignements, s'adresser à :
Rév. Neil Britton, La Cure, 1166 Perroy (Suisse).

Aidez-nous à diffuser Hokhma !

Pourriez-vous nous indiquer l'adresse de personnes susceptibles de s'intéresser à Hokhma ? Nous leur enverrons un numéro gratuit pour leur faire connaître notre revue. Merci pour votre précieuse collaboration.

Nom : .... Prénom : ....

Adresse : ....

....

Je vous conseille de lui envoyer le No ......

Nom : .... Prénom : ....

Adresse : ....

....

Je vous conseille de lui envoyer le No ....

Votre nom : ....

Offrez Hokhma !

Faites plaisir à un ami et soutenez Hokhma : d'une pierre deux coups en offrant un abonnement à :

Nom : .... Prénom : ....

Adresse : ....

....

Abonnement offert par :

Nom : .... Prénom : ....

Adresse : ....

....

Signature : ....

Abonnez-vous !

Pour être sûrs de recevoir régulièrement Hokhma ... et pou
éviter la hausse des prix...
abonnez-vous pour 1980 et payez avant le 31 décembre 79

En effet, si vous payez votre abonnement 80 avant le 31 décem-
bre 79, vous bénéficierez de l'ancien prix :

* étudiant	FS 15.-	FF 24.-	FB 225.-
* normal	FS 18.-	FF 30.-	FB 270.-
* soutien	FS 30.-	FF 50.-	FB 450.-

Dès le 1er janvier 80, les prix devront malheureusement monter

* étudiant	FS 15.-	FF 30.-	FB 270.-
* normal	FS 20.-	FF 36.-	FB 330.-

Remplissez dès aujourd'hui ce coupon et envoyez-le
Hokhma, revue théologique, CP 66, 1000 Lausanne 22.

* Je m'abonne à Hokhma pour 1980 (Nos 13, 14 et 15)
* Je commande les numéros séparés suivants : ....
* Je verse
FS ..... au CCP 10-247 12 (Hokhma, Lausanne)
FF ..... au CCP La Source 32095 41 x
(Louis Schweitzer, pour Hokhma)
FB .... sur le compte de Claude Vilain
(pour Hokhma) : B.B.L. 310-0541915-62
* Je fais un virement de ..... à l'Union de Banques Suisses, agen-
ce de Lausanne, sur le compte de Hokhma (329.902.01 Q)

Nom : .... Prénom : ....

* Monsieur   * Madame   * Mademoiselle

Adresse : ....

....

Signature : ....

* Souligner ce qui convient.

Table des matières des 12 premiers numéros

Index des numéros 7 à 12*

* L'index des 6 premiers numéros (1976 et 1977) se trouve dans le No 6, p. 72.